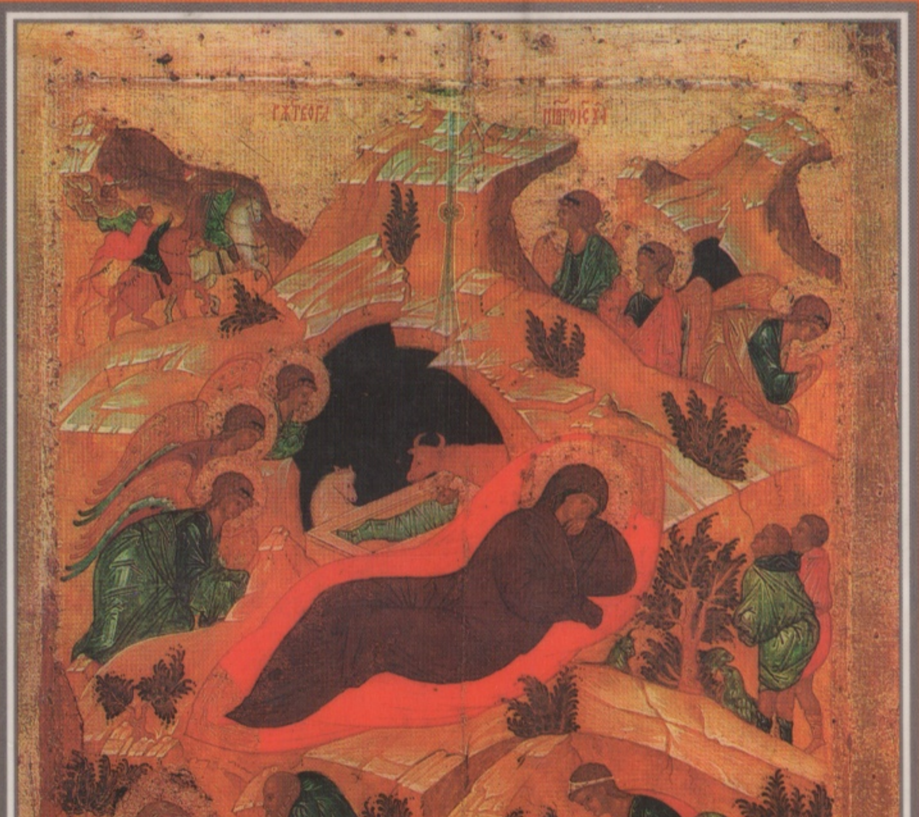


Middelalderens symboler

MIDDELALDERENS SYMBOLER

REDAKSJON:
ANN CHRISTENSSON,
ELSE MUNDAL OG
INGVILD ØYE

SENTER FOR EUROPEISKE KULTURSTUDIER

OLAF H. SMEDAL

Symboler og symbolforskning slik en antropolog ser det

DETTE ER ET RISIKABELT FORETAGENDE. Jeg har aldri studert arkeologi, religionsvitenskap, kunsthistorie, nordistikk eller historie, og er dermed lykkelig uvitende om avsluttede og pågående debatter i disse fagene. Jeg har ingen forutsetninger for å si noe om hvorvidt eller hvordan representanter for den enkelte disiplinen finner inspirasjon i arbeidene til representanter for de andre, om det er legitimt å gjøre det, eller om det hefter noe tvilsomt ved å la seg inspirere av andre disipliners innsikter; om fagspesifikke metodekrav fungerer som mer eller mindre ubevisst posterte portvakter mot besudling (Appadurai 1986).[1] Jeg sier dette vel vitende om at "tverrfaglighet", "flerfaglighet" og "kryssdisiplinær" forskning er begreper som benyttes i samtidens forskningspolitiske retorikk, men også i visshet om at praktiserende forskere med ulik fagbakgrunn ikke alltid finner det like lett å delta i slike prosjekter. Dette bunner i to forhold, tror jeg: Enten er de andre disiplinenes definerte forskningsobjekter av en slik art at en selv automatisk etterlyser mer metodisk stringens – uansett hvor "interessante" resultatene er så kan man ikke ta dem helt alvorlig, liksom, eller de er definert på en måte som medfører at en automatisk aksepterer resultatene fordi ens eget kritiske apparat er innstilt på helt andre frekvenser. Her har vi med det Habermas kaller ulike gyldighetskrav å gjøre, og samtaler mellom folk som anlegger egne gyldighetskrav på andres forskningsresultater har en lei tendens til å gå i stå: Enten fordi den gjensidige mistenksomheten stiger jo mer en går hverandre på klingen, eller fordi en blendes av de andres faglige tradisjoner og institusjonaliserte kriterier for troverdighet – og dermed lar all sunn skepsis fare.

Om dette oppfattes som en snedig og uforpliktende aksept av tilbudet om å være med på en tverrfaglig samtale, er det i hvert fall ikke hele sannheten. Jeg vil riktig nok straks antyde hva antropologiens komparative fortreffelighet består i, men det er ingen grunn til a legge skjul på at faghistorien i min disiplin består av en rekke eksempler på at andre-faglige innspill har bragt disiplinen fremover. Det kanskje aller mest kjente eksemplet er lingvistikkens betydning for utviklingen av strukturalismen (altså de Saussures og Troubetzkoys innflytelse på Lévi-Strauss), men informatikk (kommunikasjonsteori, kybernetikk), kognitiv vitenskap, spillteori, hermeneutikk, og Wittgensteins språkspillteori er alle eksempler på mer eller mindre avgrensbare “retninger” som har hatt vedvarende innflytelse på sosialantropologisk forskning.

I det følgende skal jeg først diskutere symboler og symbolforskning litt allment – slik én antropolog ser det; på dette mangslungne feltet er det ingen alminnelig konsensus – og deretter presenterer jeg, slik antropologer ofte har for vane, en brokk av mitt eget arbeid. Jeg påstår ikke at det er et perfekt sammenfall mellom de generelle betraktningene og analysen, men det perfekte er ikke nødvendigvis det beste utgangspunktet for diskusjon.

Symbol, mening, kontekst

Det er ingen tilfeldighet at teoriene jeg nettopp henviste til dreier seg om hvordan vi skal forstå språk, budskaper og mening, og hvordan vi best kan utforske sosio-kulturelle grupper når vi postulerer at det mest sentrale ved dem er at de er *kommunikative*, og vi samtidig postulerer at den mest sentrale problemstillingen ved studiet av kommunikative systemer er studiet av *mening*. Det er mange andre viktige problemstillinger også, bevares – f.eks. studiet av kommunikative systemer som fordekte maktregimer – men de fleste antropologer vil nok nikke så langt.

“Problemet med mening” lar seg imidlertid ikke så lett avgrense, og det lar seg i hvert fall ikke avgrense på en slik måte

at det fremstår som noe bare antropologer kan si noe om, og at en gjennomsnittsantropolog dermed kan føle seg trygg på at det hun har å si om det er uttømmende. Tvert i mot. Problemet med mening er et dypt filosofisk problem, og er så gjennomgripende at alternative innfallsvinkler til de som allerede er velprøvde, alltid kan lanseres. Dessuten gjelder problemet med mening langt mer enn språket. Vi lever i en verden som består av natur og kultur og andre mennesker, og skal vi manøvrere i dette universet må vi uavbrutt tolke, tyde, dechiffrere, ta for gitt og stille oss spørrende til en stadig strøm av sanseinntrykk på ganske mange plan.

Til hverdags foregår dette stort sett umerkelig, tror jeg; vi suser avgårde fra det ene kommunikative fellesskapet til det andre uten å gjøre noe særlig vesen av det. Men fra tid til annen blir vi ubarmhjertig minnet om hvor prekært vårt grep om mening er, og hvor lett det er å misforstå. Jeg skal ikke dvele ved eksempler på dette, men bare minne om at i prinsippet kan så og si alle utsagn forstås ironisk. Og alle har vel erfart hvor underlig flaut det kan føles å gå glipp av andres ironi.

Men jeg er tilbake til språket igjen. Og selv om språket er ett slags symbolsystem, finnes det et ubestemmelig antall andre. Eller rettere sagt: Språket er utgangspunktet for et ubestemmelig antall symbolske univers – det gjelder, som alle vet, ulike regler for produksjon og fortolkning av eventyr, stortingsproposisjoner, poesi og vitser, og det er disse reglene som utgjør kriteriene for genre-kategoriene selv. Men i tillegg til å kommunisere med hverandre i disse språklig konstituerte domenene, beveger vi oss bokstavelig talt – som jeg nettopp antydet, i en naturlig og kulturlig *materiell* objekt- og gjenstandsverden.[2] Det er denne utenomspråklige virkeligheten jeg antar at et uttrykk som “middelalderens symboler” henviser til. Det antropologer, religionsvitere, arkeologer og historikere har til felles, er en interesse også for symboler og tegn i denne forstand, og et godt utgangspunkt for å kunne ha utbytte av å snakke sammen om dem, er at vi er opptatt av *andres* symboler – enten “de andre” er adskilt fra oss i tid, rom eller livsanskuelse. Det jeg likevel vil fremheve som antropologenes fordel, er at vi har tilgang på levende, symboliserende mennesker som vi både kan observere i aksjon og diskutere med. Det hender i hvert fall at det er en fordel vi har denne muligheten, men jeg bør ile til med å si at det er minst to haker ved den også:

For det første – som mye nyere antropologisk forskning legger vekt på – er det ofte slik at de vi snakker med har ulike versjoner av hva noe betyr. Den vanligste måten dette uttrykkes på er å si at kulturell kunnskap er distribuert og utfordret; til dem som forbinder noe med uttrykket "de herskendes tanker er de herskende tanker" kunne man kanskje reformulert dette ved å si at "de beherskedes tanker er *alternativer* til de herskende tanker". Eller, for å parafrasere Michel Foucault: Der det er kunnskap er det makt – der det er makt er det motstand.

Dessuten innebærer denne adgangen til "informanter" eller "spesialister" (eller hva vi nå velger å kalle dem) at vi fra tid til annen prøver ut våre egne tolkningsforsøk på dem. Det kan være lærerikt, men det er fort gjort å glemme at det vi da får er mer informasjon – ikke sannhet.

For det andre er det i farten lett å gå surr i forskjellen mellom motiv eller intensjon på den ene siden, og fortolkning på den andre (det observerbare symbolske fenomenet er så og si "i midten"). Det skal innrømmes at dette skillet, som i samfunnsvitenskapene, i hvert fall, går tilbake til Weber, for så vidt er trivielt, men i våre bestrebelser på å finne ut hva et gitt symbolsk uttrykk (i videste forstand) "betyr", er det fort gjort å anta at det holder dersom vi får tak i f.eks. intensjonen. Hva "tenkte" folk da de gjorde det de gjorde, eller lagde det de lagde? Men spørsmålet om mening har jo ikke minst å gjøre med fenomenets (utsagnets, handlingens, gjenstandens) virkning blant mottagerne eller publikum – altså med resepsjonen.

Derfor vil jeg likevel hevde at antropologene, tross alt, er heldige som kan være "der" – midt blant symbolbrukerne; at vi observerer et rituale, for eksempel. I forhold til en arkeologs spørsmål om en rydning med hustufter omkring har vært en offer- og danseplass, har jo en antropolog som regel en mye mer solid bakgrunn for egne meninger – hun har kanskje selv (som jeg) vært med på dansen. Og som regel observerer vi ikke bare ritualet, men forberedelsene til det, og er med på oppvasken og tåretørkingen etterpå også. Om det er slik at de viktigste avgjørelsene i næringslivet ikke tas på styremøtene, men i heisen eller på golfbanen, er det ikke mindre sant at den symbolske *virkningen* av hendelser først blir klar i ettertid.

Men tilbake til symbolene – middelalderens eller antropologens. Grunnen til at vi interesserer oss for symboler, er jo at det er noe dunkelt eller uklart eller mystisk ved dem. Vi lurer på hva de betyr, og hvordan de betyr. Når for eksempel en indonesisk bonde viser meg hvordan han planter ris ved å slippe såkorn i små hull som han dekker med jord er det forsåvidt greit nok, og jeg merker meg teknikken han bruker. Men det er først når han forteller meg at avlingen vil bli dårlig hvis ikke hans søster, med lukkede øyne, har sådd de første syv kornene i en liten sirkel på midten av jordet, at jeg begynner å stille interesserte spørsmål og ta detaljerte notater. Slik sett får antropologisk virksomhet et skinn av å være detektivarbeid, og det samme gjelder vel mye humanistisk forskning også.

Her kan det passe å kommentere forholdet mellom symboler og symbolsystemer eller, mer presist, spørre om symboler kan sies å utgjøre et språk. Det er mange som hevder det, og kanskje med rette, men man bør være klar over en helt fundamental forskjell mellom språklig, semantisk mening, og symbolsk mening. Og den forskjellen ligger i det følgende:

For det første er språklige utsagn falsifiserbare. De er falsifiserbare på to måter, enten ved henvisning til deres interne, logiske konsistens, eller ved henvisning til faktiske forhold i verden. Man kan med andre ord si meningsløse ting, og det som gjør dem tullete er enten at de er selvmotsigende – f.eks. "min onkels kone er ugift", eller at de ikke stemmer med virkeligheten ("min onkel er ugift"). Denne måten å avgjøre om et språklig uttrykk har mening eller ikke, kan ikke brukes på analysen av symbolske uttrykk.[3]

For det andre (men det knytter an til det første punktet): Elementer i et meningsfylt, språklig utsagn kan byttes ut, uten at meningen går tapt, eller endres vesentlig ("min fars bror er gift"). Vi har tykke ordbøker der språklige uttrykk er definert, og skifter man et ord ut med dets definisjon, skal – i prinsippet, i hvert fall – meningen være intakt. Denne utbyttbarheten kan man heller ikke regne med vil gjelde når man studerer symboler.

Antropologer kjenner hverandre igjen bl.a. ved at de sier til hverandre at alt må forstås på sine egne premisser (metodologisk relativisme) og i kontekst (holisme), og grunnen til at vi sier slikt er, tror jeg, bl.a. at vi baler så mye med andres symbolske uttrykk. Og andres symbolske uttrykk fremstår jo som regel i en kulturell sammenheng som, i utgangspunktet, var oss fremmed.

Nå skal jeg ikke stikke under en stol at f.eks. også sosio-lingvister, når de studerer språk i praksis, insisterer på kontekstens uomgjengelighet for forståelsen. Skillet mellom språk og "symbolisme" er nok noe mer flytende enn jeg nettopp hevdet. Likevel mener jeg at det er gode metodologiske grunner til å ha forskjellen i mente. Har vi det, manes vi i hvert fall til en viss edruelighet når vi uttaler oss om symbolers "mening", og en del av denne edrueligheten bør etter mitt syn manifesteres ved at vi er forsiktige med å bruke de samme grepene når vi studerer symboler og deres eventuelle mening, som når vi studerer språklig mening. Kort sagt, at vi er varsomme med å postulere en "symbolenes semantikk". Det jeg altså advarer mot, er antagelsen om at språk og symbolisering kan studeres ved hjelp av én og samme metode, og grunnen til det, er at symbolsk virksomhet ikke lar seg redusere til enkeltkomponenter på samme måte som språk kan det.

Akkurat forholdet mellom språklig utsagn og kontekst, på den ene siden, og symbolfenomen og kontekst, på den andre, kommer jeg straks tilbake til.

Skjønt ordbruken varierer fra tradisjon til tradisjon, skiller semiologer og semiotikere gjerne skarpt mellom "tegn", som er motiverte, og "symboler", som er umotiverte eller vilkårlige. Og selv om jeg ikke skal gå god for at dette skillet er det viktigste av alle, eller at det ikke finnes grensetilfeller, er det ingen tvil om at nettopp det umotiverte ved symboler gjør det vanskelig å etablere en standard oppdagelsesprosedyre for hva symboler betyr.

Lévi-Strauss, som har arbeidet med tegn og symboler i de fleste av sine arbeider, siterer i *The savage mind* et par outrerte eksempler på hvor lite opplagt symbolsk "mening" kan være. Blant osagene (en undergruppe av Nord-Amerikas sioux-indianere) er ørnen assosiert med lynet, lynet med ild, ilden med kull og kullet med jord. Ørnen er dermed en av "kullets herskere" – dvs. et jord-dyr (Lévi-Strauss 1966: 59). På den andre siden representeres himmelhvelvet av brystet på en spesiell type skilpadde med taggete hale (forøvrig et dyr uten noen som helst praktisk betydning), og melkeveien av den grå linjen tvers over brystet "fordi tallet 13 har en mystisk verdi for osagene. Solen har 13 stråler, som er delt inn i én gruppe på 6 og én på 7, som henholdsvis korresponderer med høyre og venstre, jord og himmel, og sommer og vinter. Halen på denne skilpadden sies å ha noen ganger 6 tagger, noen ganger 7" (Lévi-Strauss 1966: 59). Som en kommentator lakonisk bemerker, er dette forsåvidt enkelt nok, men man måtte være osage for å komme på det (Sperber 1975: 27). I alle fall illustrerer eksemplet at begrunnelsen for bruken av symboler kan gå i plutselige konnotative sprang. Dermed må vi innfinne oss med at symbolsk "motivasjon" *aldri er generaliserbar, og at den aldri kan forutsies.* Hvilke sider ved et komplekst fenomen som for eksempel velges ut som metonym for fenomenet – hvilken del som står for helheten – er noe vi bare kan beskrive og forklare, og som virker "naturlig", etterskuddsvis. Alle vet at korset representerer kristendommen fordi Jesus døde på korset, men det kunne like gjerne ha representert forbrytelse, fordi så mange forbrytere ble korsfestet. Og akkurat som tornekronen representerer kristendommen, kunne spikeren godt ha gjort det (Sperber 1975: 28). Poenget er at verken det som tas i bruk eller det som ikke tas i bruk kan prediseres. Og heller ikke lar det seg gjøre å sette opp noen krysskulturelt gyldige kriterier for hvordan symbolisering foregår, eller hva som er grunnlaget for den. Noen ganger utnyttes historisk kunnskap, andre ganger utnyttes botanisk eller zoologisk kunnskap, og enkelte ganger utnyttes bestemte ords etymologi. Av og til er det ulike innsikter – i kombinasjon – som underbygger den symbolske pregnansen, og ofte blir denne pregnansen styrket ved at symboliseringen utnytter inntrykk fra ulike sanser: syn, hørsel, berøring, lukt og smak. Dermed skulle det være klart at symbolsk mening nesten alltid er mangfoldig; den symbolske virkningen er basert på inntrykk i flere retninger og på flere plan.

Så tilbake til forholdet mellom fenomen og kontekst. Den konvensjonelle måten å begripe dette forholdet på kommer gjerne til uttrykk i utsagn som at "delen lar seg bare forstå i lys av helheten". Når man vil kritisere noen for manglende vilje til å forstå hva man har ment, eller forsvare seg mot angrep – kan man således innvende at "utsagnet er revet løs fra sin sammenheng". Denne holistiske, hermeneutiske tilnærmingen regner jeg uten videre med at de fleste samfunnsvitere og humanister (og samfunnsborgere) har felles, og bra er det. Problemet er bare at den kan lede oss på avveier i studiet av symbolisering. Dette gjelder kanskje særlig studiet av symbolsk virksomhet i praksis forstått som bruken av symboler i ritualer. Som jeg nettopp nevnte er den symbolske virkningen basert på inntrykk i flere retninger og på flere plan samtidig. Dessuten vil det, i ritualer, forekomme flere symboler som virker på samme tid. Det det dreier seg om – og spesielt for dem det dreier seg om – er dermed ikke å tyde det enkelte symbolske fenomenet – "å knekke koden" – i lys av konteksten. Det dreier seg derimot om å forstå hva slags kontekst de befinner seg i – "hva foregår her, da?" – ved hjelp av komplekse, multivalente symbolske fenomener. For å anskueliggjøre dette poenget: Man kan stirre seg blind på en lyspære og si at man ikke ser noen ting. Men lyspæren er ikke der for at vi skal se på den – den er der for at vi skal se på det den lyser på (Sperber 1975: 70). Og det er dette, tror jeg, som er kjernen i studiet av symboler og symbolforskning. Symboler "betyr" ikke, det er ingen kodifisert hemmelighet inne i dem. Symboler virker – *de gir mening* – ved at de loser folks oppmerksomhet, ved at de organiserer deres erfaring. For igjen å trekke detektivparallellen: Symbolet har mye til felles med sporet, i den forstand dette ordet tilsvarer det engelske *clue*.

Blod, griser, innvoller og treskjæring

Så til et lite eksempel på hvordan jeg selv har håndtert symbolisme. Det det dreier seg om, er begreper og utsagn knyttet til dekorative elementer ved tradisjonell arkitektur blant en etnolingvistisk gruppe i Indonesia, ngadha-folket, som holder til på sørkysten av den lange, fjellrike og fruktbare øya Flores, mellom Bali og Ny Guinea.

Tilsammen teller de anslagsvis 60.000. De er jordbrukere som holder hunder, hester, høner, vannbøfler og griser. Ngadhaene er svært opptatt av bygninger de kaller *sa'o* som jeg oversetter med Hus (med stor H). Dette er en kategori bygninger som er lokalisert i "skikkelige", tradisjonelle landsbyer – som dels er definert nettopp ved at det er den slags Hus de består av. Og ngadha-folkene skiller begrepsmessig skarpt mellom slike Hus og vanlige bygninger for ymse formål som kan plasseres omtrent hvor som helst. "Vanlige" bygninger kalles aldri *sa'o*.

Husene med stor H er dessuten mye mer enn bygninger. De er på én og samme tid boliger, korporerte "*estates*" (jordgods), rituelle sentra ("templer", om man vil) som er tilholdssted for aner, de er oppbevaringsstedet for dyrebart arvegods (innbyggernes "bankboks") og de er opprinnelsespunkter eller "kilder" – i den forstand at folk kommer fra dem eller stammer fra dem. Husene har egennavn og de er enheter i mer omfattende sosiale formasjoner.

Det som slår en førstegangsbesøkende ved ngadha-Husene er at de er rikt dekorert med utskjæringer; relieffer. Man finner dem både utenpå og inne i Husene. Og hva slags utskjæringer dreier dette seg om? Utenpå vil man så og si alltid se hester – som regel med en rytter på ryggen, høner/haner, "hundeføtter", slanger, bøffelhorn; diverse gullornamenter, og flere mer abstrakte former. Noen av disse utskjæringene finner man igjen inne i Huset, der man også, i hvert hjørne, har postert relieffer av lanser/spyd. Av dyrene ngadhaene holder, er det altså bare grisene som ikke er representert med utskjæringer.

I større arbeid om ngadhaenes sosiale organisasjon og sosiosymbolske estetikk har jeg forsøkt å vise at motivene tilsammen utgjør en slags stum bønn om velstand og helse, samtidig som de er denne velstandens og helsens beskyttere; en slags talismaner (Smedal 1994).

Jeg nevnte nettopp at Huset er et slags tempel, dvs. et sted for ritualer. Men det er også i seg selv en svært ritualisert struktur. Og som regel er ritualene ledsaget av dyreofringer. Avhengig av hva situasjonen krever er det enkelte ganger en høne eller en griseunge som ofres, andre ganger flere titalls griser, og sjeldne ganger over hundre vannbøfler (skjønt slike massive seanser trolig hører fortiden til).[4]

I tråd med en markert entusiasme for rituelt liv, ledsages så og si hvert av Husbyggingens stadier, eventuelt større reparasjoner, av ofringer. Og for hver gang et dyr ofres blir dets innvoller (lever, galleblære) inspisert av "seere" som avgjør om det er trygt å fortsette, eller om det er et eller annet man må gjøre først. En stor del av arbeidet som utføres i forbindelse med Husbygging er faktisk *rituelt* arbeid (som innebærer svære utlegg: kjøttet fra ofrede dyr inngår i seremonielle banketter der gjestene forventer å bli rundhåndet traktert med det meste, inkludert palmevin og -brennevin i mengder) og det gjelder ikke minst utskjæringene.

For bare kort å nevne ett, lite eksempel på en slik ritualisering av arbeid (skjønt akkurat dette ikke omfatter rituelt drap): Når treskjærings-spesialistene skal begynne med dekorasjonene blir en ikke altfor stor gris hentet frem, den presses ned på bjelken som ligger på bakken, og så gjennombores ett av grisens øre med et stemjern. Blodet smøres utover bjelken, og først da – ikke før – kan arbeidet begynne.

Treskjærernes viktigste evner har ikke bare med det "rent" håndverksmessige å gjøre – å bruke hammer og meisel uten å ødelegge trestykket eller fingrene – det viktigste er å kunne plassere ulike intrikate former *langs* en bjelke, slik at hele designet er "fullendt" – altså slik at det er i balanse; at intet element er kuttet av eller sammenklemt i den ene enden. (Alle som har laget en plakat på frihånd vet at dette kan være vanskelig.)

Det kan være nyttig, tror jeg, å dele utskjæringene inn i tre kategorier. Den første omfatter spesifikt menneskelige og kjønnede former. Den andre kategorien omfatter lett identifiserbare dyre-avbildninger, eller fremstillinger av deler av dyr, og den tredje kategorien består av mer abstrakte mønstre som det ikke umiddelbart er lett å si hva uttrykker. De aller fleste utskårede objektene – dvs. planker og bjelker – har elementer fra alle tre kategoriene.

Etterhvert som man ser nærmere pa de utskårede gjenstandene – og utskjæringene selv – er det flere spørsmål som melder seg. Det første dreier seg om betydningen av de lettest identifiserbare, "naturalistiske" formene. Det andre er hvordan de abstrakte formene skal fortolkes. For siden de ikke "portretterer" på noen enkel refererende – eller påpekende – måte, er det ikke umiddelbart gitt hva de henviser til, hva de fremkaller av assosiasjoner hos den innfødte betrakteren, eller i hvilken grad ideene de muligens materialiserer er allment delte eller anerkjente. Det tredje dreier seg om utskjæringene i sin helhet: Hvilke former passer hvor på hvilke objekter – og impliserer ordningen av elementene et eller annet av betydning? Det fjerde spørsmålet – som knytter an til det forrige – har med hva man kan kalle formenes "historisitet". Det jeg mener med det er kort og godt følgende empiriske faktum: Et hus kan ikke dekoreres med et hvilket som helst motiv (design) på et hvilket som helst tidspunkt. Vi har med andre ord tydeligvis med en tidsmessig rangering av ulike formelementer. Til slutt kan man spørre seg om det er legitimt å snakke om felles temaer eller mønstre i treskjæringer i øst-Indonesia og noen naboområder? Det finnes nemlig komparativt materiale som kan være utgangspunkt for å diskutere dette spørsmålet.

Om det første punktet vil jeg bare si at min fortolkning av de figurative motivene mennesker, dyr og gull – er enkel og rett på sak: de fremstiller Huset som noe som er forsvart og ikke minst verd å forsvare: At Huset er stedet for et fredelig liv som også er et liv i velstand. Jeg skal heller ikke dvele her ved spørsmålet om fordelingen av motiver omkring på Huset. Men konklusjonen jeg trekker på dette punktet er at motivfordelingen avslører en opptatthet av forholdet mellom symmetri og asymmetri: Symmetri på horisontalplanet og asymmetri på vertikalplanet. Og – for bare å ta ett eksempel – det faktum at vannbøffelhorn bare er inngravert på de øvre bjelkene, og bare på midten av dem, antyder at avbildninger av vannbøffelen er særlig meningsmettet. Jeg kan ikke gjøre annet enn å nevne dette her og nå: Det noe anstrengte forholdet mellom symmetri og asymmetri, samt bøffelens rolle og verdi i ngadhaenes sosio-rituelle liv, er temaer som hver for seg – og sammen – fortjener ganske bred behandling. Det fjerde og femte spørsmålet – om den temporale og geografiske fordelingen av motiver, må jeg også la ligge.

I stedet skal jeg kommentere én av de abstrakte utskjæringene, og komme tilbake til grisen. Jeg nevnte ovenfor at før en treskjærer kan gå i gang med arbeidet stikkes det hull i et griseøre med et stemjern. Det jeg ikke sa, var at det er der blodet treffer treverket at selve utskjæringene må begynne, og at det første motivet som må inngraveres er et lite, enkelt, rundt design som kalles *lî é séko.* Interessant nok brukes denne betegnelsen også om en anatomisk detalj hos grisen, nemlig den fettomsluttede bunten med sener i midten av grisens lever. Treskjærerne forsikret meg igjen og igjen om at bare når man begynte på denne måten kunne man være sikker på å "få til" det mest dominerende motivet – et meget komplisert, snirklete motiv – altså få det til å sno seg på en den "riktige" måten. Det er altså liten tvil om at det eksisterer en eller annen forbindelse mellom blod, griser, levre, og treskjæring. Men det er ikke like opplagt hva denne forbindelsen består i.

Nå er ikke indonesiske treskjæringer noe stort tema i antropologien, men noen har diskutert det, bl.a. Roxana Waterson (som forøvrig har gitt ut en glimrende bok om hus og Hus i sørøst-Asia) (Waterson 1990). Waterson, med referanse til toraja-folket på Sulawesi (Celebes), skriver at i følge en toraja-myte var opprinnelsen til treskjæringsmotivene i sin alminnelighet at en kvinnes menstruasjonsblod dryppet på en planke og dannet et bestemt mønster. Dette mønsteret kopieres i dag på torajaenes "opprinnelseshus" (Waterson 1988). Imidlertid er blod og blod to forskjellige ting. Man bør være oppmerksom på den trolig universelt gyldige kategorielle forskjellen mellom – på den ene siden – blod som blir synlig etter sosial handling (f.eks. ved ofring eller jakt), og på den andre siden blod som blir synlig "naturlig" (f.eks. under menstruasjon og fødsel), som man ikke kan hjelpe for (Valeri 1990). Med dette skillet i mente, er det slett ikke opplagt at treskjæringsmotivene hos torajaene og ngadhaene er visuelle uttrykk for sammenlignbare ideer. Waterson peker på at toraja-utskjæringene kan forstås som et uttrykk for at kvinners kreative muligheter transformeres til menns kreative realisering (altså ved en form for kjønnet appropriasjon; også blant torajaene er det utelukkende menn som utfører trearbeider). Men det er ikke like innlysende at grisen, i ngadhaenes forestillingsverden, er genuint "kreativ" i dette ordets vanlige betydning.

Men det likevel mulig å bygge videre på Watersons tolkningsforslag. Hvis vi i stedet for å ta Waterson på ordet – altså forsøker å se hvordan ideen om kreativitet passer inn i ngadha-eksemplet – hvis vi i stedet antar at det toraja-myten handler om er appropriering eller kontroll av *fertilitet,* så kan de to tilfellene bringes på samme formel. Hos ngadhaene forekommer grisen som et symbol på fruktbarhet i en lang rekke ritualer; et av kjennetegnene ved ngadhaenes ritualer er rituell tale, en egen språklig sjanger (med klare kjennetegn som f.eks. parallelle konstruksjoner).[5] Det er liten tvil om at språklige henvisninger til grisens fruktbarhet er en påkalling av fruktbarhet i sin alminnelighet – og av menneskelig fruktbarhet i særdeleshet. Ngadha-etnografer før meg har behandlet dette temaet i flere sammenhenger, og jeg har selv fått denne koblingen presisert mange ganger i felten. En slik lesning støtter opp om et argument som muligens har universell gyldighet, nemlig at fruktbarhet – som i menneskelige sammenhenger mest umiddelbart er gitt som et kvinnelig attributt – må tøyles. Om den ikke nødvendigvis må tøyles av menn, må den i det minste kontrolleres (i den grad det lar seg gjøre) av den sosiale gruppen kvinnen tilhører – i ngadhaenes tilfelle av Huset. For kvinnelig fruktbarhet er ikke bare Husets viktigste ressurs, men også Husets konstitutive prinsipp.

Interessant nok besvarer også *lî é séko-motivet* ved sitt blotte nærvær spørsmålet jeg lenge lurte på, og som jeg stilte både treskjærere og vanlige folk mange ganger. Hvorfor er det aldri noen avbildning av grisen på Huset, når alle de andre økonomisk sentrale dyrene er representert? Og etter at jeg skjønte at griseøreblodet spilte en så sentral rolle for treskjæringene, ble jeg bare enda mer oppsatt på å finne et svar på det. Men, som jeg nettopp har forklart, grisen er til de grader representert – ikke bare ved hjelp av en skisse av dens utvendige gestalt (slik tilfellet er med hesten og høna), og heller ikke ved hjelp av dens mest opplagte metonymiske trekk (som med vannbøffelens horn). Grisen er i stedet representert ved hjelp av en abstrahert avbildning av dens – rituelt sett – viktigste attributt, nemlig leveren. I denne delen av verden spiller leveren den samme metaforiske og metonymiske rollen som hjertet gjør i vårt eget og beslektede språk: Leveren er følelsenes sentrum. Når vi snakker om "et rent hjerte" snakker folkene i Indonesia gjerne om "en plettfri lever". Men i tillegg blir alle rituelt drepte grisers lever gransket av folk som er spesialister på slikt: I leveren kan forfedrene deponere meldinger til sine etterkommere. Og selv om resultatet av lever-lesninger (smilende omtalt som "å lese evangeliet") er høyst kontekst-avhengig, ble jeg innprentet at forstyrrelser og urenheter i leverens lapper nesten uten unntak varslet kommende farer og sorg (altså sykdom og død), mens en deformert *lî é séko* varslet uvanlige utgifter, at "rikdom trer ut", som de sier *(ngawu dhoro),* av Huset. Ved å dekorere Huset med plettfrie eksemplarer av *lî é seko,* forsøker ngadhaene å sikre seg at det motsatte skjer, altså at "rikdom trer inn" *(ngawu lolé)* i Huset og at Huset er i stand til å holde på rikdommen. Så jeg tok feil da jeg antok at grisen ikke var representert på Huset – tvert i mot er den der, i all hemmelighet, nesten, som det aller første motivet på den aller første bjelken treskjærerne går i gang med.

Konklusjon

Har perspektivene jeg skisserte innledningsvis noen relevans for den (riktignok temmelig knappe) analysen jeg nettopp presenterte? Forhåpentligvis skjerper perspektivene vår oppmerksomhet om at når vi vil forstå symboler og symbolsk virksomhet, vil den ene "forklaringen" etter den andre selv måtte forklares. Ikke bare er det slik at symboler ikke "står alene" – de opptrer i flokk, så og si, der det ene påkaller oppmerksomheten om de andre, som igjen viser hen til hverandre, akkurat som når en lukt eller et gammelt fotografi får oss til å minnes personer, hendelser og stemninger vi trodde vi hadde glemt. Det er også slik at "opplagte", åpenbare symboler bygger på andre, mindre opplagte, mindre synlige eller selvsagte symboliseringer. Dette kan virke fortvilende, men om regressen er endeløs i prinsippet, behøver den ikke være det i praksis.

Om *denne* antropologen skulle presses til å oppsummere sitt syn på symboler i en fyndig setning eller to, ville de nok bli

omtrent slik: Symboler virker ved at de forbinder meningsmettede kontekster. Symboler er sansbare koblinger mellom konnotative sammenhenger; de organiserer øyeblikkets mangfold ved å påkalle fortidens.

Når man blir klar over at det lille mønsteret *lî é séko* på sett og vis er alle treutskjæringenes store mor, bør man samtidig huske at dets betydning også ligger i at det blant annet er gjennom grisens lever at anene manifesterer sin vilje, og at det er takket være anenes stadige påpasselighet at Husets nåværende innbyggere kan håpe på helse og velstand. Man bør også huske at mønsteret er ett blant mange, og at de andre, hvert på sitt vis, maner frem alternative visjoner om trygghet og prakt. Og utover dette: Alle Husets utskjæringer sier oss – unisont – hva slags historisk, sosial og rituell kontekst Huset i seg selv materialiserer.

LITTERATUR:

Appadurai, Arjun 1986: "Theory in anthropology: Center and periphery." *Comparative Studies in Society and History,* vol. 28 (2), 356-361.

Fox, James J. 1988 (ed.): *To speak in pairs: Essays on the ritual languages of Eastern Indonesia,* Cambridge.

Lévi-Strauss, Claude 1966: *The savage mind,* Chicago (1962).

Smedal, Olaf H. 1994: *Making place: Houses, lands, and relationships among Ngadha, Central Flores.* Doktoravhandling, maunuskript.

Sperber, Dan 1975: *Rethinking symbolism,* Cambridge.

Valeri, Valerio 1990: "Both nature and culture: reflections on menstrual and parturitionat taboos in Hualulu (Seram)." Jane Monnig Atkinson & Shelly Errington (eds.) *Power and difference: Gender in Southeast Asia,* Stanford.

Waterson, Roxana 1988: "The house and the world: The symbolism of Sa'Dan Toaja house carvings." *Res: Anthropology and Aesthetics (Spring 1988), 35-60.*

Waterson, Roxana 1990: *The living house: An anthropology of architecture in South-East Asia,* Singapore.

NOTER

1 Se Appadurais diskusjon av "portvaktbegreper" i sosialantropologien, dvs. begreper som kobler bestemte sosiale fenomener til bestemte regioner (f.eks. "kaste" og "India") slik at mulighetene for teoretisk innovasjon begrenses. (Appadurai 1986).

2 Om det for "oss" intuitive skillet mellom natur og kultur er akseptabelt, relevant og nyttig, er et av antropologiens evige spørsmål. Det forblir ubesvart her.

3 At det finnes mer enn to måter å falsifisere utsagn på – fordi de kan være falske på mer enn to måter – viser Jürgen Habermas' i *The theory of communicative action, Volume 1: Reason and the rationalization of society.* Translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984 [1981]) – se særlig innledningskapitlet. Men i denne sammenhengen kan vi la Habermas problematisering ligge.

4 Ngadhaenes ofringer har blitt diskutert av blant andre Paul Arndt, S.V.D., "Opfer und Opferfeiern der Ngadha", *Asian Folklore Studies* (Tokyo: Society of the Divine Word (SVD)), vol.19 (1960), s.175-250; Jan van Baal, *Symbols for communication: An introduction to the anthropological study of religion* (Assen: Van Gorcum, 1971) og Olaf H. Smedal, "Conquest and comfort: the Ngadha 'bad death' ritual" i Signe Howell (red.), *For the sake of our future: Sacrificing in Eastern Indonesia* (Leiden: CNWS, 1996).

5 Dette er et aspekt ved formalisert kulturelt liv i store deler av Øst-Indonesia; se Fox 1988.

INGVILD ØYE

Symbolforskning – en innfallsport til middelalderarkeologi?

I DE SENERE ÅR har vi i arkeologi sett en dreining fra et funksjonalistisk perspektiv til en større vektlegging av meningsinnhold – og av fortidig tenke- og væremåte. Fra å fokusere på tekniske og økonomiske aspekter har den nyere forskningen i større grad orientert seg mot ulike sider ved den materielle kulturens symbolske meningsinnhold og sosiale sammenheng.

Symbolforskning har spilt en viktig rolle i arkeologien siden begynnelsen av 1980-årene. Ian Hodders etnoarkeologiske studie *Symbols in action* (1982) og boken *Reading the past* (1986) var toneangivende. Hodder hentet impulser utenfor eget fag, ikke minst fra sosialantropologi, filosofi og lingvistikk. På mange måter representerte disse arbeidene en nyorientering innen arkeologisk tolkning av materiell kultur. Et samfunns identitet blir her oppfattet som fellesskap som dannes og reproduseres gjennom ulike former for kommunikasjon, også materielt – ikke minst med en aktiv bruk av symboler (Hodder 1982; Cohen 1985; Bourdieu 1995).

I de senere år har symbolisme og symbolforskning også gitt seg visse nedslag i middelalderarkeologi. Tyngdepunktet har her siden 60-tallet ligget innenfor byarkeologien. Fra våre undersøkte middelalderbyer foreligger det nå et rikt og variert arkeologisk materiale. Tilnærmingen og problemstillingene har i hovedsak vært knyttet til topografi, kronologi og økonomi. Den materielle kulturen er i stor grad blitt studert innenfor en økonomisk, teknisk og funksjonell forståelsesramme. Også innen kirkearkeologi – en annen fremtredende del av middelalderarkeologien – har et funksjonelt og teknologisk perspektiv vært dominerende. Materialet har i stor grad blitt anvendt som uttrykk for en direkte avspeiling og representasjon av middelaldersamfunnet, uten en videre diskusjon av og refleksjon over den materielle kulturens muligheter og begrensninger som kildemateriale. Selv om det arkeologiske materialet kan belyse mange aspekter ved et samfunn, kan det hevdes å ha vært et misforhold mellom kildematerialets mangfold og flertydighet og de angrepsvinkler som har vært anvendt.

Så langt har det likevel ikke vært levert noen norske spesialstudier i et rendyrket symbolperspektiv. Vi ser likevel tydelig påvirkning og tendenser til slik tilnærming. Dette kommer bl.a. til uttrykk i Brit Sollis avhandling om Veøy (1993) og Anna-Lena Erikssons avhandling om norske middelalderborger (1995). Til en viss grad gjelder det også Axel Christophersen og Sæbjørg Nordeides trondheimspublikasjon (1994), for å nevne noen. Undersøkelsene av Erkebispegården i Trondheim har også i noen grad hatt et slikt siktemål (Larsson og Saunders 1996).

Svenskene og Lund-miljøet var likevel tidligere ute. Anders Andrén har drøftet og tatt i bruk en symbolsk tilnærming i flere mindre arbeider (1988, 1989, 1995). Mats Anglert har i sin studie av kirker og herrevelde også trukket inn et symbolperspektiv (1995), men det kommer likevel tydeligere fram i Leif Grens (1989) og ikke minst Jes Wienbergs (1993) kirkestudier. Videre kan Henrik Klackenbergs avhandling om monetarisering (1992) nevnes, og Björn Varenius' avhandling om det nordiske skipet (1992). Skipet som symbol har også vært tema for en større konferanse (Crumlin-Pedersen og Thye 1995).

Materiell kultur og symboler

Symboler er en del av hverdagslivet, og i dette inngår også materielle utrykk. Materiell kultur er ofte bevisst utformet og

derfor et meningsfullt, meddelende uttrykk som inngår i en sosial sammenheng med muligheter for å påvirke det samfunnet den inngår i. Men materiell kultur kan samtidig også være av mer underbevisst karakter med en praktisk side. Den materielle kulturen kan således ikke bare tolkes som en direkte avspeiling av fortidssamfunnet. Den har også aktivt virket inn på samfunnet.

De fleste symboler har likevel ikke et visuelt eller fysisk uttrykk, men er snarere ideer. Mye av vår symbolisme har ikke et spesielt språk eller idiomatisk fremtreden (Cohen 1985). Det gjør betydningene vanskeligere å gripe, og stiller oss overfor en rekke metodiske og tolkningsmessige utfordringer.

Folk markerer seg sosialt gjennom symboler – bl.a. for å uttrykke fellesskap og indirekte for å vise økonomiske og sosiale posisjoner. Symboltolkning har da også vært tatt opp i tilknytning til spørsmål som gjelder sosiale forhold og forskjeller og likheter mellom samfunnsgrupper. Symboler er i det hele sentrale når det gjelder alle former for grensemarkering. De kan også uttrykke identitet (vi/'de andre'-relasjoner). I dette inngår også ideologi og makt. Symbolismen kan være uttalt og tydelig som f.eks. i ritualer som skiller mellom ulike roller og livsfaser: liv og død, stadier og statuser i en livssyklus, kjønn og generasjoner, og det rene og det forurensede. Symbolisme uttrykkes i byggeskikk, drakt, draktutstyr, spesielle gjenstander, gravpraksis, religiøs kult etc. Mål og romlige forhold både i landskap og byrom kan også ha symbolsk karakter. Likeledes kan penger og handel – økonomi – ha symbolske sider, for å nevne noen av de felt som har vært behandlet innen middelalderarkeologien.

Et symbol er altså noe mer enn en direkte avbildning; det representerer også noe annet. Brukeren tilfører symboler ny mening, og symboler gir mulighet for å tillegge og danne ny mening. Symbolenes flertydighet gjør at folk kan dele symboler, men ikke nødvendigvis meninger. Symbolene er vide og dette gjør dem brukelige som former for felleseie. Derfor er de ideelle medier for å uttrykke felles språk, ritualer, oppførsel m.m. (Cohen 1985).

Symboler benyttes på mange forskjellige måter for å håndtere de fleste livsaspekter. Slik er de med på å strukturere mellommenneskelig atferd. De kan brukes til å avlede spenning og stress og til å styrke identitet og solidaritet. Samfunnet kan på denne måten kamuflere forskjeller innad ved å tilføre felles symboler. De kan også brukes til å markere avstand og sosiale grenser. Colin Renfrew (1994) har listet opp en del forhold hvor symboler brukes aktivt, og som kan studeres gjennom den materielle kulturen. Det kan bl.a. gjelde stil og form, ulike former for planlegging både av tid og produksjon og andre uttrykk av målbare enheter, som mål og vekt. Det kan videre omfatte sosiale relasjoner der symboler brukes for å strukturere og regulere mellommenneskelig atferd, inklusiv kommunikasjon med det overnaturlige.

Materiell kultur kan både lagre og konservere sosial praksis, men kan også omforme den. Et materialisert tegn eller symbol henviser til noe utover seg selv. Det både uttrykker og er avhengig av kulturelle konvensjoner for å bli oppfattet. Denne koden er ofte gått tapt og må om mulig rekonstrueres. Dette kan i utgangspunktet være vanskelig, fordi symbolene i sin natur er mangetydige og kan endre mening over tid og oppfattes ulikt i ulikt sosialt rom.

Tingene eller gjenstandene, og tolkningen av dem, er kulturelt betinget og varierer etter funksjon, tid og sted. Materiell kultur er kulturspesifikk i den forstand at den er uttrykk for og avhengig av den historiske utvikling i den kulturen det gjelder. Det er derfor sentralt å få tak i gjenstandenes samfunnskontekst for å forstå deres mening. Med kontekst menes her sammenhengen de inngår i – totaliteten av relevant miljø. I arkeologisk sammenheng gjelder dette alt fra ulike samfunnsaspekter til gjenstandenes deponeringsforhold – funnkontekst: hvilke gjenstander som finnes sammen, og hvordan og i hvilken sammenheng de inngår i. Det omfatter lag, konstruksjoner, boplass, gravlegging etc – og romlig og kronologisk fordeling, m.a.o. alle forbindelser som gir mening. En må derfor rette like stor oppmerksomhet mot konteksten som mot det aktuelle kildematerialet.

Tingenes sammensatte karakter

Anders Andrén har diskutert forholdet mellom ting og tekst (1988; 1991). Her er bl.a. tidsdimensjonen interessant.

Materiell kultur har lengre varighet enn det talte ord og det enkelte individ. Det vil si at gjenstander kan overleve mange generasjoner og skiftende kulturelle forhold. Dette betyr at kontroll over og bruk av materielle symboler er en effektiv sosial strategi i kontroll av mening og derfor også samfunn. De kan i en slik sammenheng være viktige for samfunnets selvforståelse. Faren er at opprinnelig mening ofte kan bli skilt fra og endre innhold med endret sammenheng.

Flere forskere – både arkeologer og etnologer – har beskrevet den materielle kulturens sammensatte og verdiladede karakter og dermed dens muligheter og begrensninger som kildemateriale. Ting eller gjenstander kommuniserer ved *andre* sansemekanismer enn verbal overføring. Det ikke-verbale systemet er en 'kode' eller tegn som vanligvis ikke lar seg tilstrekkelig forklare i verbal form og kan ikke reduseres til det. Dessuten, det kan være disharmoni mellom verbal og ikke-verbal kommunikasjon (Fletcher 1989).

Gjenstanden inneholder også et erfaringselement. Den er en materiell bærer av kunnskap og praktiske erfaringer. Det gjør at den kan fungere som et medium i samhandling og for formidling av den. I tillegg kan gjenstanden uttrykke og formidle et budskap gjennom sine symbolske funksjoner av ikke-verbal karakter. Det kan være dypereliggende verdier og normer. Gjenstandene kan være sterkt symbolladede og ha et klart rituelt preg, slik som f.eks. hedendommens og kristendommens symbolgjenstander. De inngikk som ledd i kollektive ritualer som bidro til å bekrefte og bestyrke sosial identitet og folks følelse av sosial tilhørighet – en viktig måte for folk å uttrykke fellesskap. På grunn av gjenstandens bestandighet kan den over tid være med på å skape og opprettholde kulturell orden og muligheter for overføring til senere generasjoner (Pedersen 1992). Gjenstanden er altså en viktig og nødvendig del av den menneskelige væremåte. Men problemet er altså at symbolene er mangetydige og meningsinnholdet eller symboluttrykket kan endre seg over tid. Gjenstanden kan derfor også betraktes i et tidsperspektiv, med tanke på endringer i bruk og sosial funksjon, og status. Den må studeres innen sin kulturhistoriske sammenheng.

Middelalderarkeologi og symbolforskning

Vi skal nå ta for oss en del tilnærminger som har vært særlig fremme i middelalderarkeologi ut fra noen av de nevnte mulighetene i materialet.

I arkeologiske undersøkelser er materiell kultur ikke minst blitt tolket som symbolske elementer og grensemarkører i legitimeringsstrategier for å understreke sosiale og økonomiske ulikheter. De inngikk i maktspill for å markere forskjell og kontroll. Som distinksjonsmerker har gjenstander og andre fysiske uttrykk muligheter for å avdekke sosiale differensieringer som er langt mer nyanserte enn tradisjonell sosial stratifisering. Det handler om å etablere sosiale grenser symbolsk.

Brit Solli (1993) betrakter f.eks. keramikken som er funnet på Veøy, på en slik måte. Hun mener den tilhørte 'den mer ideologiske del av den materielle diskurs' – en markering av forskjell mellom 'vi' og 'de andre'. Den vanlige tilnærmingen har vært å se keramikken som refleksjon av kontakter, i særlig grad handelskontakter.

I middelalderen var det som i nåtiden mulig å 'lese' kjønn, alder, ektestand, rang, gruppetilhørighet etc. i klesdrakten. Nettopp i et stratifisert samfunn har klær, på samme måte som frisyre, fottøy, våpen og smykker, effektivt markert den sosiale tilhørighet. Slik signaliseres gruppetilhørighet, kjønn og status. Stil og form er m.a.o. en kommunikasjonsmåte hvor folk på en måte forhandler om sin personlige og sosiale identitet vis-à-vis andre. Det handler altså i stor grad om *relativ* identitet – i forhold til 'de andre' (Wiessner 1989). Eller det kan handle om identitet som kan endres i både et menneskes og en gruppes livssyklus, f.eks. overgangsriter – dåp, konfirmasjon, ekteskap etc.

Klær og personlig utstyr kan altså sees i et slikt lys. Dette området har i mindre grad vært gjenstand for arkeologiske studier på nordisk område, men skulle kunne by på mange lokkende oppgaver. En hovedfagsoppgave om en jordfunnet middelalderdrakt fra Guddal i Sunnfjord har f.eks. belyst draktens sosiale og symbolske rolle (Vedeler Nielsen 1992).

Sosialantropologer opererer med begrepet *symbolsk motsetning* for å understreke og bekrefte normer. Dersom sosiale grenser brytes ned eller svekkes, søker gjerne folk i økende grad til symbolsk atferd for å gjenopprette grensene mentalt. Press kan m.a.o. føre til styrking av identitet og fellesskap. Dette er forhold som gir seg utslag i materiell kultur. Den brukes bl.a. for å påvirke omgivelsene når ulike grupper forsøker å legitimere sin stilling (Cohen 1985). En skulle derfor forvente å finne uttrykk for motsetninger i materialet.

Denne stress-hypotesen er tatt i bruk i flere nyere arkeologiske arbeider. Den forutsetter at det er en sammenheng mellom behovet for å markere materiell kultur og grad av ro/uro i samfunnet. Graden av stress og konkurranse er med på å regulere bruken av symboler, også i form av fysisk markering. I rolige perioder uten sterk konkurranse er det mindre behov for å uttrykke seg og markere seg gjennom materiell kultur, mens derimot kulturelt stress eller urolige tider kan føre til endring og sterkere markering – en form for symbolsk konkurranse. Denne forklaringsmåten har særlig vært benyttet i diskusjonen rundt religionsskiftet (Myhre 1993; Solli 1993 m.fl.). Solli mener f.eks. å kunne påvise en slik sammenheng i Romsdal på 900-tallet. Samtidig som de første kirker ble reist på Veøy og de første kristne begravelser ble anlagt på kirkegården rundt, mener hun å påvise en oppblomstring i den hedenske gravskikken både på øya og i distriktet. Hun ser denne revitaliseringen av hedensk gravskikk som en markør av det eldre leve- og trossettet i en periode med betydelig uro og press.

Også landskapet kan sees i en symbolsk og sosial forståelsesramme. 'Det mentale landskap', 'det kognitive landskap' og 'det sosiale landskap' er blitt begreper i 90-årene (bl.a. Brendalsmo 1991; Welinder 1993; Myhre 1993). Studier av ulike sammenhenger i landskap kan bringe forståelse av hvordan omgivelsene er blitt oppfattet og forstått og kaster dermed lys over tidligere tankesett.

Landskapet som uttrykk for makt er en metafor som forekommer i flere senere arkeologiske arbeider. Det har sammenheng med tendensen i retning av å se fysiske strukturer som meningsladete symboluttrykk. Bl.a. er kirkebyggingen sett i et slikt lys (Gren 1989; Wienberg 1986; 1988; 1993; Anglert 1995), og nylig også de norske middelalderborgene (Eriksson 1995).

Leif Gren har tolket de romanske steinkirkene i Sverige som symboler for sognet og en ny hierarkisk ideologi. Og for å trekke fram et eksempel har Jes Wienberg med utgangspunkt i kirker på Bornholm betont analogien mellom oppdelingen i tårn, skip og kor og tidens standsoppfatning (krigere, bønder og klerker). I hans doktoravhandling fra 1993 er symbolperspektivet enda mer fremtredende, og han kritiserer det han kaller en anakronistisk overbetoning av den praktiske og økonomiske innfallsvinkel.

Arkitekturen kan være abstrakt på samme måte som en tekst. Det er dette bl.a. Wienberg har lagt opp til i sine studier. Plassering, materialer, rom og åpninger kan studeres både som en passiv avspeiling av fortidens samfunn og som aktive tegn som har påvirket mennesket, den gang som nå. Romlige størrelser, f.eks. lengde på vegg, dør etc, er meningsfulle uttrykk. De kan være romlige signaler om samfunnets organisering. Avstand er i seg selv et formelt uttrykk som også uttrykker mening. Rommet spiller en aktivt symbolsk rolle i strukturering og overføring av sosiale relasjoner (Fletcher 1989). Det blir da viktig å kunne korrelere arkitektoniske og bygningsmessige mønstre med sosial betydning. Wienberg ser den intensive kirkebyggingen i senmiddelalderen – den såkalte gotiseringen – ikke som en direkte avspeiling av økt rikdom eller religiøsitet. Han ser den som en form for materialiserte symboler i en periode med sosialt stress, hvor kirken var truet av en stadig økende motsetning mellom kristne idealer og nye økonomiske realiteter. Gotiseringen tolker han ut fra dette som et tegn på krise.

Ikke minst handel og penger og mynt er blitt tolket symbolsk i den arkeologiske middelalderforskningen. Andrén hevder at likhetene mellom ting og skrift først og fremst gjelder de ting som kan romme noe av den samme abstrakte karakter som teksten. En parallell til kommunikasjon via skrift er ifølge Andrén nettopp ulike former for mål-, vekt- og verdisystemer, ikke minst mynt. Anvendelse av skrift og mynt forekommer også omtrent samtidig. Som motsvar til skriftens/tekstens funksjon og verdensbilde – og kunstig minne – kan en også nevne arkitektur og gravminner, m.a.o. formaliserte materielle uttrykksformer.

Myntverdien er symbolsk på to måter: (1) selve begrepet 'reell verdi' for et edelt metall er både konvensjonelt og symbolsk; (2) mynt er et symbolsk uttrykk for virkelige varer. Den tradisjonelle oppfatning har vært å se den tidlige utmyntningen i et funksjonsorientert handelsperspektiv som en almen verdiekvivalens i vareutveksling (f.eks. Skaare 1995). Forskningen har likevel vært mer rettet mot grunnleggende oppgaver som klassifisering, kronologi og proveniens mer enn å se mynt i en samfunnsmessig kontekst. Nyere forskning på dette området er i større grad preget av antropologiens oppfatning av hvordan penger ble brukt i arkaiske og agrare økonomier, påvirket av forskere som Karl Polanyi, Paul Bohannan og George Dalton. Utmyntning og bruk av mynt blir sett i et mer uttalt politisk/sosialt perspektiv, hvor økonomien er en integrert del av samfunnet og ikke utgjør en spesiell sfære. Et sentralt spørsmål i denne sammenheng er om pengene var universalpenger eller spesialpenger, som bare kunne brukes til spesielle varer og tjenester i visse 'sfærer'. Enkelte hevder at de primært hadde som formål å opprettholde livsstil i overklassen – og er sett i sammenheng med statushandel, gaveutveksling og tributter (Christophersen 1989; Baart 1989 m.fl.). 1000-talls-myntene fra Trondheim er bl.a. tolket som symboler på kongens autoritet og regale rettigheter mer enn som uttrykk for en handelsøkonomisk funksjon (Christophersen & Nordeide 1994). Også Solli setter myntfunnene fra Veøy inn i en slik forståelsesramme. Nordeide mener ut fra distribusjonsmønstre at mynter ikke var utbredte som betalings- og verdioppbevaringsmiddel før i senmiddelalderen eller i etterreformatorisk tid.

Henrik Klackenberg (1992) har i sin doktoravhandling behandlet spørsmålet om monetarisering dypere med utgangspunkt i svensk materiale. Han har særlig tatt for seg de omfattende kirkemyntfunnene i Sverige. Han ser monetariseringen som tegn på en ny mentalitet, hvor tingen, jorden, tiden, arbeidet ble vurdert, kalkulert og kunne kjøpes for penger. Han ser det som en konsekvens av den omdanning som skjer i det nordiske samfunnet i perioden fra vikingtiden til 1200-tallet med en økende akseptering av en ideologi med økonomisk profitt som mål.

Et middelalderarkeologisk arbeid med klart uttalt symbolorientering er levert av Björn Varenius (1992). Han har analysert bruken av skipssymbolikk på bakgrunn av historiske data og belyst forholdet mellom skipssymbolikk og skipsteknologi. Hans teoretiske innfallsvinkel er at i det relativt lavteknologiske middelaldersamfunnet må teknologi forstås som del av samfunnets konvensjoner av sosial, religiøs og prestisjemessig art. Han ser også på 'utenom-funksjonelle' egenskaper ved middelalderens skipsbyggeri. Skipet som gave blir sett i et slikt perspektiv og som uttrykk for et subtilt maktspråk. Han tar også for seg ikonografisk materiale: symbolinnholdet på de gotlandske bildesteinene, mynter og hanseatiske segl. Disse tolker han i en kontekstuell sammenheng, og ser bl.a. hvordan de er brukt for å legitimere posisjon og knytte kontakt med tidligere perioder. Han tolker bl.a. Lübecks bysegl i en slik legitimeringsstrategi, der vikingskipet for første gang brukes som en klisjé for å knytte kontakt bakover i tid. Han mener det dreier seg om en symbolisering av fortiden hvor fortidsrelasjoner og myter brukes som en historisk ressurs og for å legitimere en posisjon.

Varenius mener at en dominerende tolkning av de gotlandske bildesteinenes innhold har vært å se dem som passive reflekser av samfunnsforhold og rådende myter. Han tolker dem derimot som 'aktive' og sterkt meningsladede symboler – som uttrykk for identitet i forhold til 'de andre' og som ledd i en religiøs maktkamp hvor det misjonsutøvende erkesetet Hamburg-Bremen var motpart.

Den ikonologiske forskningstradisjonen er den som kanskje har lengst røtter i symbolforskningen både i klassisk arkeologi og middelalderarkeologi – inklusiv kirkearkeologi – og ikke minst kunsthistorie. Når det gjelder arkeologi har det i stor grad dreid seg om en mer ikonografisk tilnærming, dvs. en metode som går ut på å identifisere og klassifisere ulike former for tegn og motiver o.l. I middelalderarkeologi har bl.a. herskertegn vært tolket innen en slik ramme (Blindheim 1985; Ambrosiani 1985). Når det gjelder den nyere forskningen vil jeg nøye meg med å peke på en interessant metodisk artikkel av Andrén (1995) som tar utgangspunkt i ett enkelt myntfunn fra Lund (1104-34), en såkalt *Pax portus* med revers av en idealisert kongsgård/borg/byport. Mens den tidligere har vært tolket bokstavelig – en konkret avbildning – ser Andrén den som et mangesidig bysymbol med religiøse, juridiske og politiske assosiasjoner. Borgen leses som et aktivt symbol på byen med flere lag av mening. De refererer til byen som et befestet sted, men også til privilegier og fred som rådde innen murene. Han tolker dette videre som uttrykk for en bevisst bypolitikk i en presset periode rundt midten av 1100-tallet. Han ser denne symbolstudien som et bidrag til et mer nyansert bilde av byenes kompleksitet.

Etter disse spredte eksemplene på nyere forskningsperspektiver innen middelalderarkeologi kan det til slutt være på sin plass å stille noen spørsmål og gjøre seg noen betraktninger. Symbolforskningen har, slik jeg ser det, vært faglig berikende for middelalderarkeologien. Den har ført til større teoretisk refleksjon og til at både gamle og nye spørsmål er blitt satt under debatt. Samtidig kan det reises innvendinger mot den noe ensidige forkastningen av etablerte forståelsesrammer og problemstillinger – selv om den ofte gjør seg mer gjeldende på det verbale plan enn i form av forskningspraksis. Arkeologien trenger å utvikle teorier om tingenes betydning, men også å skape empiriske oversikter. Symboltilnærmingen må, som vi har sett, basere seg på kontekstuell tolkning og analyse av ulike kildekategorier. Dette er positivt og kan bringe større faglig innsikt og forståelse. I middelalderforskningen kan en delvis trekke inn samtidskilder som skriftkultur og bildeframstillinger, i motsetning til forhistoriske studier som nytter analogier som kan være fjerne både i tid og rom. Tingen og teksten utgjør likevel forskjellige medier eller språk som kan konvergere eller divergere. Teksten er ikke alltid den selvsagte tolkningsramme for tingen.

Symboltilnærming står på mange måter i kontrast til funksjonalistiske forklaringsmåter. Slik jeg ser det, er det likevel ikke nødvendigvis et spørsmål om enten eller, men om både òg. Det blir ellers lett til den gamle historien om barnet og badevannet. Jeg synes at enkelte forskere går for langt i sin avvisning av problemstillinger som gjelder økonomiske og teknologiske aspekter. Materiell kultur har både en praktisk funksjon og et betydningsinnhold. Materiell kultur er både 'teknologi og tegn'. Som Bjørnar Olsen så treffende har formulert det: «man blir ikke funksjonalist av å si at noe har en funksjon» (Olsen 1997). Samtidig har det vært berettiget å kritisere og problematisere det funksjonalistiske syn på materiell kultur og dens oppfatning om at det arkeologiske materialet direkte gjenspeiler menneskelig adferd og samfunn (f.eks. Tilley 1989).

Noen forskere går etter mitt syn også for langt i sine symbolutlegninger uten å problematisere disse i tilstrekkelig grad. I noen tilfelle kan derfor symboltolkningene bli vel forutsigbare og noe enkle, og bringer dermed lite av ny innsikt. Det ligger f.eks. en fare i å redusere 'rom' og materiell kultur til ren ideologi og på denne måten skjule de bakenforliggende materielle prosesser og endringer.

Jeg vil derfor hevde at det fortsatt er relevant å utforske 'gamle' forskningsmål som knytter seg til økonomi og teknologi. Dette er ofte primære forutsetninger for å forstå samfunn og samfunnsendringer. Samtidig er det naturlig å utvide perspektivet og fange inn andre sider ved samfunn og kultur. Det er behov for både funksjonelle og mer kognitive tilnærminger – og for både teori og empiri. Faglig pluralisme og ulike faglige tilnærminger er med på å fremme den faglige debatten og dermed motvirke faglig ensretting og stagnasjon.

Litteratur:

Ambrosiani, B. 1985: "Regalier och symboler i båtgravarne." *Kongens makt og ære, Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år* (red. M. Blindheim, P. Gjærder og D. Sæverud), 45-52, Oslo.

Andrén, A. 1988: "Ting och tekst – skisser til en historisk arkeologi." *Meta. Medeltidsarkeologisk tidskrift* 1988, 15-26, Lund.

Andrén, A. 1991: "Forhållandet mellan texter, bilder og ting." *Nordisk hedendom. Et symposium* (red. G. Steinsland et al.), 19-39, Odense.

Andrén, A. 1995: "Signs of Communities. The iconography of Early Towns in Denmark." *Thirteen Essays on Medieval Artefacts. Papers of the Archaeological Institute,* University of Lund 1993-94, New series vol. 10 (ed. L. Ersgård), 9-20, Lund.

Anglert, M. 1995: *Kyrkor och herravälde. Från kristnande till sockenbildning i Skåne,* Lund.

Baart, J. 1989: "The development from a subsistence to a monetary economy." *Coins and Archaeology.* H. Clarke & E. Schia (eds.), *BAR International Series 556.*

Blindheim, M. 1985: "Spor av hersker- og kroninsinsignier i norsk middelalder." *Kongens makt og ære. Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år* (red. M. Blindheim, P. Gjærder og D. Sæverud), 63-70, Oslo.

Bourdieu, P.1995: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften,* Oslo.

Brendalsmo, J. 1991: "Ned med kulturlandskapet." *Nicolay. Arkeologisk tidsskrift* 55, nr. 1, 12-15, Oslo.

Christophersen, A& S. W. Nordeide 1993: *Kaupangen ved Nidelva. 1000-års byhistorie belyst gjennom de arkeologiske undersøkelsene på folkebiblioteksomten i Trondheim 1973-1985. Riksantikvarens Skrifter nr. 7,* Oslo.

Christophersen A. 1989: "Kjøpe, selge, bytte, gi. Vareutveksling og byoppkomst i Norge ca 800-1100: en modell." *Medeltidens födelse.* A. Andren (red.). Symposier på Krapperups borg 1.

Cohen, A.P. 1985: *The symbolic construction of community,* London & New York.

Crumlin-Pedersen O. & B.M. Thye 1995: *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia.Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum,* Copenhagen 5-7 May 1994, Copenhagen.

Eriksson, A-L. 1995: *Maktens boningar. Norska riksborgar under medeltiden, Lund Studies in Medial Archaeology* 14, Stockholm.

Fletcher, R. 1989: "The messages og material behaviour: a preliminary discussion of non-verbal meaning." *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression* (ed. I. Hodder), 33-40, Cambridge.

Gren, L. 1989: "Platon midt i byn. Kyrksocknens uppkomst från monumentologisk synspunkt." *Mänsklighet genom millienier. En vänbok til Åke Hyenstrand,* Stockholm.

Hodder, I 1982: *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture. New Studies in Archaeology,* Cambridge.

Hodder I. 1986: *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology,* Cambridge.

Hodder, I. 1993: "Material culture, symbolism and ideology." *Nordic TAG. Report from the third Nordic TAG conference* 1990 (eds. C. Prescott & B. Solberg), Bergen.

Klackenberg, H 1992: *Moneta nostra. Monetarisering i medeltidens Sverige. Lund Studies in Medieval Archaeology* 10, Lund.

Larsson, S. & T. Saunders 1996: "Rummet, ordningen och arkitekturen – en social analys av ett medeltida maktcentrum." *Meta. Medeltidsarkeologisk tidskrift* 1/1996, 3-27, Lund.

Myhre, B. 1993: "The beginning of the Viking Age – Some current archaeological problems." *Viking revaluations/Viking Society Centenary Symposium, 14-15 May 1992* (eds. Anthony Faulkes & Richard Perkins), 182-204, London.

Myhre, B. 1994: "Kommentar til E. Porsmose: Historiske strukturer i landskapet", *Museumsnettverket 4. Agrarsamfunnets materielle kultur,* 43-47, utg. av Norges forskningsråd, Oslo.

Olsen, B. 1997: *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv på arkeologisk forskning,* Oslo.

Pedersen, R. 1992: "Har gjenstanden egenverdi?" *Gjenstanden, verdi og virkning. NKKMs fagseminar 1991, Rapport,* 8-13, Oslo.

Renfrew, C 1994: "Towards a cognitive archaeology." *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology* (eds. C. Renfrew & E. Zubrow), 3-12, Cambridge.

Skaare, K. 1995: *Norges mynthistorie. Mynter og utmyntning i 1000 år,* b.1-2, Oslo.

Tilley, C. 1989: "Interpreting material culture." *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression* (ed. I. Hodder), 185-194, Cambridge.

Varenius, B. 1992: *Det nordiska skeppet. Teknologi och samhällsstrategi i vikingatid och medeltid. Stockholm Studies in Archaeology* 10, Stockholm.

Vedeler Nielsen, M. 1992: *Draktmaterialet fra Guddal. Funksjon og visuell kommunikasjon.*Upubl. hovedoppgave i arkeologi med vekt på Norden, Universitetet i Bergen.

Welinder, S. 1992: *Människor och landskap. Societas archaelogica Upsaliensis,* Uppsala.

Wienberg, J. 1986: "Bornholms kirker i den ældre middelalder." *Hikuin* 12, Højbjerg.

Wienberg, J. 1988: "Metaforisk arkæologi og tingenes sprog." *Meta. Medeltidsarkeologisk tidskrift* 1988, 1-2, Lund.

Wienberg, J. 1993: *Den gotiske labyrint. Middelalderen og kirkene i Danmark. Lund Studies in Medieval Archaeology* 11, Stockholm.

Wiessner, P. 1989: "Style and changing relations between the individual and society." *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression* (ed. I. Hodder), 56-63, Cambridge.

DAGFINN SKRE

Haug og grav. Hva betyr gravhaugene?

FØRST EN GANSKE BANAL KONSTATERING: Det er fryktelig lenge siden det ble bygget gravhauger her i landet, og ingen husker lenger hvorfor det ble gjort. Derfor må vi basere oss på kilder og ikke på erindring når vi skal forsøke å forstå gravhaugenes fortidige betydning. Men alle forestillinger vi i dag danner oss om hvorfor haugene ble bygget, hvor mye de enn baserer seg på de få kilder som finnes, kan bare i beste fall ha en svak likhet med den fortidige betydning haugene hadde. Som for alle andre symboler er haugenes meningsinnhold en i alle deler mental ting, og som alle andre mentale ting blir det glemt med tiden. Og desto lenger bakover vi går i tid, desto mer er glemt.

Når vi som fortidsforskere arbeider med symbolers glemte meningsinnhold, kan vi benytte oss av forskjellige generelle teorier, som f. eks. sier at de i sin tid ble brukt aktivt for å forvrenge virkeligheten ideologisk, slik at den framtrådte i makthavernes interesse. Eller teorien kan fortelle oss at verden gjennom symboler ble ordnet i binære opposisjoner. Men slike teoretiske tilnærminger hjelper oss etter min mening lite dersom vi ikke i tillegg har noen kilder som kan gi oss enkelte brokker av symbolenes fortidige meningsinnhold. Meningsinnholdet ligger ikke begravet verken i den generelle teorien eller i selve tingen. For tingen kan tillegges alle mulige slags meningsinnhold, avhengig av hvem som tenker på den og hvilket teoretisk og metodisk verktøy de tenker med. Generelle teorier kan være gode å tenke med, men skal tenkingen berøre fortiden må vi i tillegg ha noe fortidig tankesubstans å tenke med.

Vi må også holde klart for oss at symbolers meningsinnhold ikke har eksistert i noen form for isolasjon. Symbolinnholdet har inngått i en kompleks og mangesidig fortidig helhet av mening. Også store deler av denne helheten må vi regne som fremmed for oss. Alt i alt er det all grunn til å være ydmyk, og å begrense generaliseringsgraden i konklusjonene når vi arbeider med meningsinnholdet i den fjerne fortidens symboler.

Mange av de levningene vi har fra fortiden har hatt et praktisk formål, som et hus, et skip, eller en øks. Slike ting har rimeligvis også hatt en betydning ut over det rent praktiske, og den betydningen kan vi vel kalle symbolsk. For noen av de tingene vi finner er det imidlertid ikke mulig å spore noen praktisk betydning overhodet. Det gjelder bl. a. gravhaugene, som må skylde hele sin eksistens til det meningsinnholdet som ble lagt i dem. Jeg skal her bare ta for meg ett bestemt aspekt ved gravhaugenes fortidige meningsinnhold, og aller først skal jeg sirkle inn dette aspektet.

Flere kilder tyder på at gravhauger har inngått i mange ulike slags forestillinger. Sagakilder tyder på at man tenkte seg at det nærmest fantes en levende verden inne i haugen som det var mulig å tre inn i. Runeinnskrifter og lovbestemmelser tyder på at gravhauger har vært åsted for galdring og trolldomskunster, og det kan ha knyttet seg forestillinger til dem som kanskje skal betegnes som forfedrekult. Disse sidene ved gravhaugenes fortidige meningsinnhold skal jeg ikke gå inn på her. Det er selve den situasjonen som haugen ble bygget i jeg skal forsøke å nærme meg. Og i denne haugens opphavssituasjon skal vi lete etter noe vi kanskje kan kalle et aspekt ved haugens opprinnelige mening. Dermed kommer jeg også inn på spørsmålet om hvorfor den ene fikk reist haug over seg, og hvorfor den andre bare fikk sine levninger satt ned under flat mark, eller i en haug som tidligere var bygget for en annen.

Bare ut fra hvordan gravhauger er plassert i terrenget må vi regne med at de kunne ha ulik mening. Vi har klare gårdsgravfelt, der de som er gravlagt må ha vært knyttet til den gården haugene ligger på. Vi har åsrøyser, som er uten klar sammenheng med fortidig bosetning, og som først og fremst ser ut til å være plassert slik at de skulle være synlige langt av lei. Vi har de enorme gravfeltene omkring vikingtidens handelsplasser Kaupang og Birka. Vi har hauger som ser ut til først og fremst å være knyttet til veger og farleder, og endelig har vi hauger her og der i fjell og utmark.

Vi må tro at hauger i alle disse ulike kontekstene dels har hatt et visst felles meningsinnhold. Men i tillegg må vi regne med at en haug på et gårdsgravfelt ble bygget med til dels andre hensikter og oppfattet på til dels andre måter enn en åsrøys. Det er hauger på gårdsgravfeltene jeg skal ta for meg i fortsettelsen. Slike gårdsgravfelt finner vi en mengde av i Norge og i deler av Sverige, og i langt mindre grad i Danmark. Etter det gjennombruddet som har skjedd i boplassundersøkelsene de siste 10-15 årene, er det klart at de aller fleste, for ikke å si alle gravfelt fra romertid og framover i jordbruksstrøk i Norge og store deler av Sverige har ligget i umiddelbar nærhet av en boplass, og altså må regnes som gårdsgravfelt.

Jeg må også avgrense meg kronologisk, for haugenes meningsinnhold må ha endret seg en hel del gjennom de omkring 3000 år slike hauger ble bygget her i landet. Jeg skal for det meste snakke om den aller siste delen av denne perioden, om vikingtiden. Men flere ting tyder som vi skal se på at deler av haugenes meningsinnhold har vært relativt stabilt helt tilbake til folkevandringstid.

Som nevnt har ikke alle som døde fått bygget en haug etter seg. Mange døde fikk sine levninger satt ned under flat mark eller i en haug som allerede fantes. Og som kjent er det ikke alle gravhauger som rommer en grav. Slike tomme hauger kan ligge i et gravfelt, og de skiller seg ikke merkbart fra hauger med graver. Tomme hauger viser oss at hauger ble bygget ved andre anledninger enn jordfesting, og med andre formål enn å romme levningene etter en død person. Gravgjemme kan altså ikke ha vært haugens eneste funksjon.

Sydhaugen i Jelling må være den mest kjente haug i Skandinavia som ikke har spor etter en grav. Haugen er oppført i tre omganger, med inntil flere års opphold mellom hvert byggetrinn. Ved utgravninger i 1861 og 1941 ble det funnet noen tynne trestokker i den massen som hadde blitt påført i det første og andre byggetrinnet. Disse stokkene har nylig blitt dendrokronologisk datert, og de viser seg å være felt tidligst omkring 970 (Christensen 1987, Krogh 1993: 214f og 258f).

Byggingen av haugen er altså påbegynt etter at kong Harald Blåtann tok ved kristendommen, noe som skjedde omkring 960, og senest i 966 (Krogh 1993: 243, 259). Dermed blir det mindre forunderlig at akkurat denne haugen manglet en grav. For da Sydhaugen ble bygget, ble døde lagt på en viet kirkegård – i alle fall de som ble gravlagt ved kong Gorms gravkirke i Jelling. For selv om det er uklart hva kong Harald Blåtann har krevd når det gjelder kristendomshold av sine menn som bodde i andre deler av landet,[1] må vi tro at man har fulgt kristen skikk i kongens gård. Når det likevel bygges en haug, Sydhaugen, i en tid da de døde ble lagt i viet jord og sunget over av en prest, blir det ganske klart at bygging av haug har hatt en egen betydning ut over det å romme den dødes levninger. Hva slags betydning kan dette ha vært?

Det synes klart at hauger ble bygget som en del av ritene etter visse dødsfall. En viktig kilde som knytter seg til den samme situasjonen, er runesteinene. De fleste runesteiner er, i likhet med hauger, reist av de etterlevende etter en som er avdød. Hvordan skal vi forstå disse innskriftene, og hva er det de legger vekt på?

Ottar Grønvik har arbeidet med innskriftene ut fra en slik tilnærming. Han oppfatter mange slike innskrifters tekst som en del av det *erfikvæði* som hovedarvingen framsa ved det *erfi*, eller gravøl, som ble holdt for den døde. Dette *erfikvæði* sto sentralt i gravølet. Gjennom å framsi kvadet hedret og minnet hovedarvingen den døde, han tok avskjed med ham, og han trådte inn i hans sted gjennom å ta plass i den dødes høysete.[2]

Det mest kjente eksemplet på et slikt *erfikvæði* i en runeinnskrift, finner vi på Rök-steinen, som har den lengste runeinnskriften i Norden med vel 750 runer. Det framgår her, slik Grønvik tolker innskriften, at en far i gravølet etter sin døde sønn har sagt fram et *erfikvæði* med 17 minner om ham. Noen av dem er gjengitt i innskriften, og de dreier seg om sønnens ærerike forfedre i 11 generasjoner bakover, om hans store gjerninger, og om hans forbindelser med gudeverdenen (Grønvik 1983).

Å tre inn i den dødes plass kunne være så mangt, avhengig av hvem den døde var. Var det en konge eller høvding som var død, så var det vel arvingens overtakelse av verdigheten som høvding eller konge det dreiet seg om. I tillegg til etterfølgerens rent slektskapsmessige forhold til den døde, var det trolig politiske styrkeforhold og lignende overveielser som avgjorde hvem som i slike tilfeller skulle tre inn i den døde høvdingens plass. Når vi snakker om gårdsgravfelt, så må besittelsen eller bruksretten til jorden være det sentrale arveobjektet, og her må vi tro at arven har fulgt slektskapslinjer mer entydig enn i det politiske livet.

Runeinnskriftenes slektskapsopplysninger viser da også en forbløffende overensstemmelse med de arvereglene vi finner i de eldste landskapslovene. Innskriftene legger vekt på å utrede slektskapsforholdet mellom den døde og den som får ristet innskriften – dvs. den som framsa *erfikvæði* i gravølet. I de aller fleste tilfellene finner vi at slektskapsforholdet faller i nettopp de kategoriene som i landskapslovene står aller fremst i arvefølgen. Far reiser stein etter avdød sønn, sønn etter far, mor etter sønn, bror etter søster, osv.

I noen innskrifter nevnes flere slektninger av den døde. Rekkefølgen på navnene til steinreiserne i teksten gjenspeiler i mange tilfeller trolig forholdet mellom deres arveretter. F.eks. foreslår Birgit Sawyer at når en mor nevnes etter sine tre sønner på steinen over hennes mann, kan bakgrunnen ikke være at hun har rett til arv etter mannen, for ektefellers arverett forekommer ikke i germanske rettskilder. Men dersom noen av hennes sønner senere skulle dø før henne, kan hun ha rett til arv etter dem, og hennes stilling som den dødes kone og sønnenes mor er derfor ikke uten arvemessig betydning (Sawyer 1988: 15f). Noen innskrifter regner opp arvinger i flere generasjoner forut for reiserne, inntil fem og seks generasjoner bakover. Slik oppregning av arvegang i flere ledd må være gjort for å fastslå den rett som den døde, og steinreiserne etter ham, hadde til sine besittelser.[3]

Slik tjente innskriften risterens forsvar av sine rettigheter til arven. Men i tillegg til det kunne risterens etterkommere hevde sin rett til arv gjennom henvisning til steinens innskrift og til sitt slektskap med risteren.

Reisingen av stein med innskrift forekom allerede i folkevandringstiden. Tunesteinen, som er blant de eldste, reises av Vi, som trolig er den døde Odrids sønnesønn. Og det er faren Hagustald som på Kjølevik-steinen forteller at han gravla sin sønn Hagulaik. Wag gravlegger sin kjære søster Boro, og skriver innskriften etter henne på Opedal-steinen.

Det er rimelig å slutte, som Grønvik også gjør for Tunesteinens vedkommende, at hovedtrekk i arvereglene, de som er felles for de ulike lovområdene, har holdt seg uendret helt fra folkevandringstiden av og fram til nedtegnelsen av landskapslovene (Grønvik 1981: 187-189).

Selv om vi har runesteiner tilbake i folkevandringstid, skriver det store flertallet av runesteiner i Norden seg fra den tidligste kristne tiden, dvs. slutten av 900-tallet og utover på 1000-tallet. Det synes som om reising av runesteinen på denne tiden i noen deler av Norden ble aktualisert som en måte å sette et varig minne etter den døde. Hva kan dette ha sammenheng med?

For å nærme oss et svar må vi igjen vende oss mot gravhaugene, og jeg skal først se på hva kilder fra høymiddelalderen kan si om haugenes meningsinnhold på den tiden. Slike kilder tyder på at gravhauger da hadde en betydning som ligner den jeg har sirklet inn for runeinnskrifter i tidligste middelalder – haugene ble knyttet til slektskapsregning og til arvegang. Dette framgår bl.a. av Landslovens bestemmelse om at når gods finnes i jorden, skal en tredjedel gå til kongen, en tredjedel til finneren, og en tredjedel til haugodelsmannen, som må være den som kunne regne odelsrett til gården gjennom forfedre tilbake til dem som lå i gårdens gravhauger (Robberstad 1967: 497). Det er verdt å merke seg at gårdens eier på funntidspunktet ikke fikk del i godset. For haugodelsmannen kan i en del tilfeller ha vært en annen enn den som på funntidspunktet hadde gården. Tankegangen har trolig vært at jordfunnet gods stammet fra hedensk tid, og rett odelsmann etter dem som på den tid hadde gården, hadde rett til slikt gods, selv om gården i mellomtiden skulle ha kommet på andre hender, f. eks. gjennom salg.

I en annen kilde, en retterbot fra 1316 står det at vitner i odelssaker skulle kunne regne sin slekt tilbake til *haugs ok til heiðni,* som betyr til hedensk tid, og til dem som ligger i gravhauger (Ngl III: 120).

Av disse kildene kan vi slutte at man i høymiddelalderen holdt regning med hvem som var gravlagt i hvilke hauger, og man holdt rede på sitt slektskap, og ganske spesielt sin rett til odel fra dem. Men hadde gravhaugene også en slik betydning i slektskaps- og arveregning i den tiden de ble bygget, altså forut for de middelalderske kildene vi har? Brøgger gjør seg til talsmann for et slikt syn, og han skriver at "Før brevskaper og jordebøker kom i bruk var 'odelshaugen' så å si odelsættens 'hjemmelsbrev' på odelsgodset." Foruten de kildene jeg allerede har nevnt, finner Brøgger støtte for et slikt syn i flere andre kilder fra middelalderen (Brøgger 1937: 171-173).

Har vi så noe bindeledd mellom de forestillingene vi finner omkring på den ene siden gravhauger i høymiddelalderen og runesteiner i sen vikingtid, og på den andre siden vikingtidens egne forestillinger om haugene? En rent språklig betraktning indikerer at det er en sammenheng, idet betydningene '(grav-)haug' og 'stein med rune(-innskrift)' i vikingtiden kunne rommes i samme ord *kumbl.* Det framgår av den måten ordet brukes på i noen danske og svenske runeinnskrifter (Brøgger 1937: 148, note 1 med henvisninger; Selinge 1980: 293).

Dermed er jeg klar til å foreslå et svar på spørsmålet jeg stilte – hvorfor antallet runesteiner øker kraftig i visse deler av Sverige og Danmark fra slutten av 900-tallet. Denne økningen skal trolig forstås som en endring som hadde sin årsak i at begravelse av den dødes legeme fikk en helt annen betydning ved innføringen av kristendommen. Før knyttet haugen på gården den døde til jorden. Og gjennom sitt slektskap med og sin rett til arv etter den døde, knytter arvingen seg selv til jorden og gården ved å bygge haug etter ham. Etter overgangen til kristen skikk ble den sentrale forståelsen av den dødes gravsted at kirken stedte ham til hvile i viet jord, som han skulle oppstå fra på den ytterste dag. Den gamle forbindelsen mellom den dødes gravsted og hovedarvingens inntreden i hans posisjon og reising av en haug etter ham, ble brutt. Haugen kunne ikke lenger bygges som et varig minne etter den døde, og det kan være en viktig bakgrunn for at det nå ble langt vanligere å reise stein og skrive en innskrift med deler av det *erfikvæði* som fastslo hvem som hadde arveretten etter den døde. Reising av runestein forekom også tidligere, men det var da vanligere at man bygde haug etter den man tok arv etter (Jf. Selinge 1980: 294f).

Både Jelling-steinen og mange andre runesteiner fra den tidlige kristne tiden ser ut til å være reist på eller tett ved en kristen gravplass (Sawyer 1992: 9, Krogh 1993). Forbindelsen til gravstedet for den som steinen ble reist over knyttet arvegang til begravelsen, og er ytterligere en indikasjon på at dette er en gammel forbindelse som fant nye materielle uttrykk da gravskikken ble endret ved kristningen.

At det også ble bygget hauger i kristen tid har vi nå fått visshet for ved dateringen av Sydhaugen i Jelling. Men også tidligere har vi kjent indikasjoner på dette, f. eks. i den kjente runeinnskriften fra Broby i Täby i Sverige. På en runestein merket med et kors, og reist over en far som døde på veg til Jerusalem, trolig som en kristen pilegrim, står det at steinreiserne også bygget bro og haug etter ham (Selinge 1980: 292).

Mange av de tomme gravhaugene må være bygget i kristen tid over døde som av ulike grunner ikke fikk sine levninger satt ned der. Men vi må også regne med muligheten av at en del av de tomme haugene kan ha blitt bygget i tidlig kristen tid, og kanskje i forbindelse med arveøl etter døde som fikk sitt legeme begravet på kirkegården.

Grav, arv og kjønn i Ullensakers vikingtid

Det aspektet ved haugers meningsinnhold som jeg nå har sirklet inn, kan kort utlegges på denne måten: Den som under gravølet sier fram *erfikvæði* etter den døde er også den som skal tre inn i den dødes jordiske plass. En del av *erfikvæði* er det å gjøre minnet etter den døde. Minnet sies fram i gravølet, og det kunne også sikres en varig eksistens gjennom at deler av det ble hugget i en stein som ble reist etter den døde, eller gjennom at en bygget en haug etter den døde. Det var hovedarvingen som

framsa *erfikvæði,* og det var rimeligvis også han som fikk reist steinen eller bygget haugen.

Et aspekt ved denne minnehandlingen er hovedarvingens overtakelsen av den dødes jordiske eiendeler, altså arven. Når det gjelder haugene på gårdsgravfeltene må det ha vært jorden, altså den selvsamme gården, som var den viktigste delen av arven. Og det er dette aspektet – haugbyggingens tilknytning til arv av jord – jeg skal ta for meg til slutt.

Når en betrakter antallet hauger på et gjennomsnittlig gårdsgravfelt fra vikingtiden, er det klart at det ikke ble bygget haug etter alle som døde på gården. Kan antallet hauger stemme med at det ble bygget haug hver gang gården gikk i arv?

Jeg har undersøkt dette forholdet i et materiale fra 6 gårder i Ullensaker på Romerike. Her grov arkeologen Jan Petersen i årene 1920-21 ut omkring 30 gravhauger. I tillegg har det kommet inn en rekke funn fra hauger som har blitt fjernet på andre måter. Gravfeltene er dermed usedvanlig godt datert, og samtlige funn skriver seg fra vikingtid og sen merovingertid.

Videre har vi usedvanlig gode kunnskaper om antallet hauger på disse gravfeltene gjennom Jan Petersens opplysninger, gjennom arkivopplysninger og kart fra siste halvdel av 1800-tallet, gjennom mine egne flyrekognoseringer, og gjennom at uvanlig mange hauger fremdeles er bevart.

Vi kan ikke findatere haugene på samme gravfelt så presist at vi kan si noe særlig detaljert om tidsintervallet mellom byggingen av de enkelte haugene. Men jeg har tatt for meg de gravfeltene der vi har flest dateringer, og regnet ut gjennomsnittlig tidsintervall mellom bygging av hauger i det tidsrommet som gravfeltet ser ut til å ha vært i bruk. Både antall hauger og feltenes brukstid i tabellen (fig. 1) må ansees som minimumstall. Antallet dateringer fra hvert felt varierer fra 2 til 6. Ikke på noe gravfelt ligger dateringene slik i tid at de motsier antakelsen om klare tidsintervaller mellom haugene.

Hvordan skal vi så lese disse tallene? Ideelt sett vil arveskifter skje én gang pr. generasjon. Bare unntaksvis skjer arveskiftet sjeldnere – bare når et barnebarn arver. Men arveskifter kan godt skje oftere – når arven går til en i samme generasjon som den som dør, eller til en i foreldre- eller besteforeldregenerasjonen.

Gravfelt	Brukstid år	Antall hauger	Gjennomsnitt år mellom hauger
Ukuset III	230	17	14
Furuset I	300	21	14
Haug	230	16	19
Habberstad II	230	13	18
Flatbyseter	300	16	19
Flatner	230	8	29

Fig. 1: Gjennomsnittlig tidsintervall mellom bygging av gravhauger på 6 gravfelt i Ullensaker kommune, Akershus fylke. Utfyllende opplysninger om metodikk finnes i Skre 1996:297-298.

En generasjon må i dette tilfellet regnes fra en mann overtar gården til hans sønn når den alderen da man normalt overtar en gård. Det vil tilsvare den alder mannen hadde da sønnen ble født, og vi kan regne intervallet til gjennomsnittlig omkring 20 år.

Befolkningens gjennomsnittlige levealder var ganske lav. Ut fra skjelettmaterialet i gravfunn ser den ut til å ha vært under 40 år for de menn som overhodet oppnådde å bli eldre enn 20 år. Fra dansk vikingtid finnes det ikke ett eneste skjelettfunn av en mann eldre enn 55 år. Den lave levealderen må ha spilt en ganske stor rolle for tidsintervall mellom hvert arveskifte, fordi det må ha vært store sjanser for at de som sto tidlig i arvefølgen ikke fantes, dvs. at man døde før man hadde rukket å få en sønn eller sønnesønn, eller at ens egen far allerede var død. Arven ville dermed gå til dem som sto lengre ute i rekken av arveberettigede.

I tilfeller der den døde ikke har noe levende guttebarn, vil arven kunne gå til noen i den dødes egen generasjon, i forrige generasjon, eller i en av de to etterfølgende. I Gulatingslovens fem første kategorier av arveberettigede står etterfølgere i barnebarnsgenerasjonen bare oppført én gang, og da som nr. 2 i rekken av arveberettigede (sønnesønn, om den dødes sønn og far er døde), mens personer i samme generasjon som den døde eller i de foregående står som nr. 1 (far, dersom den dødes sønn ikke finnes), nr. 3 (bror, dersom heller ikke den dødes far, sønnesønn, datter finnes), nr. 4 (mor, dersom heller ikke bror eller samfedret halvbror finnes), og nr. 5 (farbror, dersom heller ikke mor finnes). Sjansene for at en arv skulle havne i samme eller en foregående generasjon er dermed definitivt større enn at den skal hoppe over den neste og havne i barnebarnsgenerasjonen. Det samme finner vi i Frostatingsloven. Arvereglene og den lave levealderen vil derfor over noen generasjoner bringe den gjennomsnittlige tiden mellom arveskifter ned til under én generasjon.

Vi ser av tabellen (fig. 1) at for gravfeltene Habberstad II, Flatbyseter og Haug får vi et gjennomsnittlig tidsintervall mellom haugene som ligger på én generasjon eller noe mindre. For Ukuset III og Furuset I får vi et lavere tall, og det kan hende at det her har vært noen raske arveskifter som kan ha brakt tallet på gravhauger opp. Det kan også hende at vi ikke har fått datert de eldste gravhaugene på disse to gravfeltene, og at brukstiden derfor er satt for lavt. Når det gjelder Flatner, gjør de få og upresise dateringene fra feltet – 2 graver til 800-tallet – det vanskelig å evaluere resultatet. Dersom de 2 gravene er de eldste på feltet, og dersom de kommer fra slutten av århundret, blir det gjennomsnittlige tidsintervallet 17-18 år, og dette ligger nær det vi ellers finner. Også dette resultatet ligger altså innenfor det mulige.

Foreløpig skal jeg konkludere med at antallet hauger på gravfeltene på disse gårdene i Ullensaker i yngre jernalder ser ut til å passe med at haug ble bygget i forbindelse med arveskifte. Vi har ikke et tilstrekkelig stort materiale fra eldre jernalder på Romerike til å vurdere saken. Men undersøkelser fra andre steder i landet der en har sammenholdt antall hauger på gravfelt ved eldre jernalders gårder med gårdens brukstid, indikerer at også på denne tiden ble det bygget omtrent én gravhaug for hver generasjon. For Mellomnorrland finner Baudou at én grav for hver generasjon er det generelle mønsteret i romertid og folkevandringstid (Baudou 1989: 40). Som vi har sett, indikerer runeinnskrifter at det også på denne tiden er en sammenheng mellom begravelse og arveskifte, og foreløpig kan vi konkludere med at det kan være en sammenheng mellom haugbygging og arveskifte også i folkevandringstid.

Jeg har gjort ytterligere en undersøkelse i det samme gravmaterialet med sikte på å undersøke sammenhengen mellom haugbygging og arv. Med utgangspunkt i forholdet mellom kvinners og menns arverett har jeg sett på kjønnsfordelingen mellom på den ene siden de som har fått reist haug over seg, og på den andre siden de som har fått sine levninger satt sekundært ned i haugen etter at den var bygget. Jeg skal kort summere resultatet av undersøkelsen.[4]

Arvereglene i de nordiske lovene følger slektskap både gjennom kvinne og mann, men generelt prioriteres mannlige arvinger foran kvinnelige – i alle fall når det gjelder arv av jord. I Gulatingsloven finner vi en kvinnes rett til arv av jord først som den fjerde i rekken av arveberettigede, der det står at mor skal arve sønnen sin, men altså bare dersom hverken sønnens far, sønn, datter, sønnesønn, bror eller halvbror står i vegen. Den dødes datter står først som nr. 13 i arvefølgen. Det er altså i Gulatingsloven en klar preferanse for mannlige arvinger. Det samme finner vi i Frostatingsloven.[5] Men kvinner kunne altså arve jord.

De kildekritiske problemene med å undersøke kjønnsfordelingen mellom primær- og sekundærgraver i materialet fra Ullensaker er store. Bare å skille sikkert mellom den som haugen er bygget over og den som siden er satt ned, er problematisk i mange tilfeller. Videre er mange hauger, ca. ¼, uten grav overhodet. Til dette kommer at utvalget av hauger i materialet er skjevt, fordi Jan Petersen var spesielt interessert i langhauger, og han grov ut mange slike. Det er nå vel kjent at de aller fleste langhauger er bygget over kvinner.

På tross av disse skjevhetene i materialet finner vi en klar tendens til at sekundærgraver er kvinnegraver – faktisk alle de 10 sikre og mulige sekundærgraver i materialet (fig. 2). Som sikre primærgraver finner vi derimot både kvinner og menn. Lovene forteller jo at både kvinner og menn kunne arve jord, men det relativt store antallet kvinner blant dem som haugene er reist over må vi kunne tilskrive Jan Petersens store interesse for langhauger. Ser vi på Romerikes vikingtidsgraver samlet, er 79 % mannsgraver mens 21 % er kvinnegraver, og dette passer bra med det vi ville vente ut fra arvereglene.

Alt i alt må vi kunne si at kjønnsfordelingen i gravene i vårt materiale ikke motsier at gravhaug på gårdsgravfeltene ble reist over den gården ble tatt i arv etter, og at andre ble gravlagt enten i en eksisterende haug eller på andre måter.

Man kan ikke ha noen forestilling om med dette å ha trengt inn til kjernen av gravhaugenes betydning. Den mer generelle forståelsen av gravhaugene som jeg har gitt uttrykk for – at haugen ble reist som et minne om den døde av hans nærmeste – bør være felles for de fleste gravhauger. Den mer spesifikke betydningen som knytter dem til arv av jord, bør vi reservere for haugene på gårdsgravfeltene. I tillegg til disse betydningene har det knyttet seg en rekke andre forestillinger til gravhaugene, slik vi kan ane det i enkelte runeinnskrifter, sagatekster, og i enkelte av de eldste lovbestemmelsene.[6] Her har jeg bare forsøkt å lette på en liten flik av det sløret som hviler over gravhaugenes fortidige mening.

Felt/haug/mus.nr.	Rundhaug Langhaug	Haug bygget over grav	Grav i haugmassene
Ukuset III/nr. 1	R		
Ukuset III/nr. 2	L		kvinne
Ukuset III/nr. 3	R		?
Ukuset III/nr. 4	L		kvinne
Ukuset III/nr. 5	L	?	kvinne
Ukuset III/nr. 6			kvinne
Flatner/nr. 2	L		
Flatner/nr. 4	R		kvinne? kvinne
Flatner/nr. 6	L	kvinne?	kvinne
Flatner/nr. 7	L		
Flatner/nr. 1	L		
Flatner/nr. 3	R	?	?
Habb. I/Anr 92/304	R	mann	
Habb./Anr 94/60		kvinne	
Vågstad/C 31740	R	mann	
Flatbystr/nr. 6	R		
Flatbystr/nr. 5	L	kvinne	?
Flatbystr/nr. 1	L		
Flatbystr/nr. 2	R		
Flatbystr/nr. 15	L	?	
Flatbystr/nr. 14	R		
Flatbystr/nr. 13	R	kvinne	
Flatbystr/nr. 10	L	mann?	?
Flatbystr/nr. 3	L		kvinne
Flatbystr/nr. 8	L		kvinne?
Flatbystr/C 22516	L	?	
Furuset I/haug 1	R		?
Furuset I/haug 2	L		kvinne?
Furuset I/haug 3	L	kvinne	
Furuset I/haug 4	R	kvinne?	
SUM: 30 hauger	16 L 12 R	2 kv?, 4 kv 1 m?, 2 m	3 kv?, 7 kv, 0m?, 0 m

Fig. 2: Graver under og i hauger i Kisa i Ullensaker kommune, Akershus fylke. Av tabellen framgår gravhaugens form og den dødes kjønn i graver henholdsvis under haugen (sikre primærgraver) og i haugmassen (sikre og sannsynlige sekundærgraver). Spørsmålstegn angir at kjønnsbestemmelsen er usikker eller umulig. Alle opplysninger om kjønn er hentet fra Holck 1986. For mer utfyllende opplysninger, se Skre 1996: 304.

LITTERATUR:

Andersen, Harald: "Dendrokronologisk datering av Mammengraven." I: Iversen, Mette, Ulf Näsman og Jens Vellev (red.): *Mammen. Grav, kunst og samfund i vikingtid.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter nr. 28, Århus.

Anglert, Mats 1995: *Kyrkor och herravälde. Från kristnande till sockenbildning i Skåne.* Lund Studies in Medieval Archaeology 16, Lund.

Baudou, Evert 1989: "Hög - gård - helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern." *Arkeologi i norr,* nr. 2, Umeå.

Brøgger, A. W. 1937: "Gullalder." *Viking,* bd. I, Oslo.

Christensen, Kjeld 1987: "Det lykkedes!" *Nyt fra Nationalmuseet,* nr. 35, København.

Grønvik, Ottar 1981: *Runene på Tunesteinen. Alfabet, språkform, budskap,* Oslo, Bergen, Tromsø.

Grønvik, Ottar 1983: "Runeinnskriften på Rök-steinen." *Maal og Minne,* nr. 3-4.

Holck, Per 1986: *Cremated Bones. A Medical-Anthropological Study of an Archaeological Material on Cremation Burials.* Antropologiske Skrifter nr. 1. Anatomical Institute, University of Oslo, Oslo.

Krogh, Knud 1993: *Gåden om Kong Gorms Grav. Historien om Nordhøjen i Jelling.* Vikingekongernes monumenter i Jelling, bd. I, København.

Näsman, Ulf 1991: "Grav og økse. Mammen og den danske vikingtids våbengrave." I: Iversen, Mette, Ulf Näsman og Jens Vellev (red.): *Mammen. Grav, kunst og samfund i vikingtid.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter nr. 28, Århus.

Randsborg, Klavs 1980: *The Viking Age in Denmark,* London.

Robberstad, Knut 1967: "Odelsrett." *KLNM,* bd. XII, København.

Røthe, Gunnhild og Arne Jan Brendalsmo 1992: "Haugbrott, eller de levendes forhold til de døde." *META,* 1-2/92.

Sawyer, Birgit 1988: *Property and Inheritance in Viking Scandinavia; the Runic Evidence.* Occasional Papers on Medieval Topics, nr. 2, Alingsås.

Sawyer, Birgit 1990: "Det vikingatida runstensresandet i Skandinavien." *Scandia,* bd. 55:2.

Sawyer, Birgit 1991: "Runstenarna som historisk källa." Appendix II i: Sawyer, Peter H.: *När Sverige blev Sverige.*(= Occasional Papers on Medieval Topics 5), Alingsås.

Sawyer, Birgit 1992: *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien.* (= Occasional Papers on Medieval Topics nr. 6), Skara.

Selinge, Klas-Göran 1980: "Fra heidnum haugi, eller, vad kallades gravarna?" I: Hyenstrand, Åke: *Inventori in Honorem. En vänbok till Folke Hallberg,* Stockholm.

Skre, Dagfinn 1996: *Herredømmet. Bosetning og besittelse på Romerike 200-1350 e. Kr.* Avhandling til doktorgraden, mangfoldiggjort, Oslo.

Zachrisson, Torun 1994: "The Odal and its Manifestations in the Landscape." *Current Swedish Archaeology,* vol.2, Stockholm.

NOTER

[1] Jf. Mammen-graven, som følger hedensk skikk, som er dendrokronologisk datert til tidligst vinteren 970-971 (Andersen 1991), og som trolig rommet en av kongens menn (Näsman 1991: 171f).

[2] Grønvik 1981: 162-167, 177-180, og 185-189; Brøgger 1937: 169. Jf. Gtl 115.

[3] Sawyer 1992: 9f og 1988: 15ff. Se også Zachrisson 1994: 222ff. Som Sawyer 1988: 16 påpeker, er neppe alle som nevnes i innskriftene, selv arveberettigede. Noen opptrer kanskje som umyndige arvingers verge, andre som ombudsmenn, andre som en partner som den døde har hatt noe eiendom felles med. Noen innskrifter kan også være skrevet for andre formål enn rettighetsfordeling. Generelt om runesteinenes kronologi og øvrige betydning, se Randsborg 1980, Sawyer 1990 og 1991, og Anglert 1995.

[4] Emnet er mer utførlig behandlet i Skre 1996: 302-309.

[5] Likheten mellom de to lovene er stor, og vi finner faster og brordatter blant de fjerde i rekken av arveberettigede, sammødret halvbror blant de femte, og morfar, dattersønn og mormor blant de niende (Ftl kap. VIII: 5, 6 og 10).

[6] F. eks Røthe og Brendalsmo 1992.

ELSE MUNDAL

Symbol og symbolhandlingar i sagalitteraturen

Innleiing

Symbol møter vi på mange felt. I tillegg til symbolbruken i litteraturen så talar vi om symbol i biletkunst, i ritar og seremonielle handlingar – både innanfor religion, rettsvesen og andre meir kvardagslege område av livet – i psykologien – t.d. i draumetolking – og i språkvitskapen. Det vide bruksområdet til termen symbol er nok viktigaste forklaringa på at det ikkje finst ein definisjon av termen som alle vitskapar kan samle seg om. Korleis ein forstår og definerer omgrepet symbol, vil nemleg variere noko med bruksområda, dvs. frå vitskap til vitskap. Men også innanfor dei ulike vitskapane vil definisjonen av termen symbol kunne variere noko med t.d. skuleretningar innanfor faget eller med særtrekk ved det området av fagfeltet termen vert nytta på.

Innanfor nokre fagfelt eller i nokre samanhengar er innhaldet i symbolet heilt klart og presis. Døme på dette har vi t.d. innanfor språkvitskapen i skriftteiknet. Mange religiøse symbol og symbolhandlingar har også eit heilt klart innhald. På andre fagfelt er symbolet meir ope og utflytande og må få si tolking i ein kontekst.

Symbol som inngår i ein kommunikasjonssamanheng, slik som symbolhandlingar, bør ein vente er relativt eintydige og klare. Symbolhandlingane i den norrøne kulturen verkar kanskje ikkje like klare og umiddelbart forståelege på oss som t.d. skriftteikn, dei kristne religiøse symbola og trafikklys – for å ta eit døme frå vår eiga tid –; men det er fordi symbolinnhaldet er

kulturavhengig, og tydinga av ei symbolhandling må lærast. Vi forstår kanskje umiddelbart at å gje ein mann kvinneklede er ei negativ symbolhaldling som er meint å audmjuke og å håne, men den fulle forståinga av handlinga får vi først når vi kjenner dei førestellingar som knyter seg til kjønnsrollene i den norrøne kulturen. Ein kan nok diskutere i kva grad forholdet mellom symbolet og symbolinnhaldet her er arbitrært, dvs. vilkårleg, eller ikkje. Men forholdet mellom symbol og innhald i svært mange tilfelle der symbolet eller symbolhandlinga fungerer i ein kommunikasjonsmessig samanheng, er arbitrært.

Det vi i dag tenkjer på som eit typisk litterært symbol, vert gjerne definert som eit tekstelement som samlar opp i seg og gjev uttrykk for ein ide i verket. Eit slikt litterært symbol – dvs. eit symbol som ikkje primært er knytt til handling eller kommunikasjon – kan finnast med relativ lik form og likt innhald frå verk til verk, og altså vere relativt eintydig. Litterære symbol som er samanfallande med sentrale symbol kjende frå draumetolking og psykoanalyse, og symbol av den typen som ein gjerna kallar naturlege symbol, t.d. hjarta som symbol for kjærleiken, er av dette slaget. Men litterære symbol vil ofte vere langt mindre presise og eintydige enn den typen symbol som vert brukte og skal fungere i ein kommunikasjonssamanheng. Det er slett ikkje alltid at litterære symbol kan tolkast på grunnlag av litterære konvensjonar eller ei intuitiv oppfatning av kva symbolet må bety i einkvar tekstsamanheng. Sidan det typiske litterære symbolet samlar opp i seg eit ideinnhald i verket, seier det seg sjølv at slike symbol kan vere svært verkavhengige og må tolkast på grunnlag av konteksten i eit bestemt litterært verk. Mellomalderlitteratur, som t.d. sagagenrane, må kallast ein relativt stereotyp litteratur både når det gjeld komposisjon, motiv og innhald. Denne stereotypien tilseier at også symbolbruken må verte stereotyp. Den typen litterære symbol som vi finn i moderne litteratur, der symbolet kan vere svært verkavhengig og spesielt for eit verk, er difor ikkje den typen litterære symbol ein primært bør vente å finne i mellomalderlitteratur, sjølv om ein nok kan argumentere for at også denne typen finst.

Ved sida av symbolhandlingar og typiske litterære symbol er det også eit tredje felt som det kan vere relevant å sjå symbolbruken i norrøn litteratur i forhold til, det er symbol i norrøne mytar. Mytane vil eg definere som tekster som i eit eige symbolspråk gjev uttrykk for ein kultur sine oppfatningar av t.d. korleis alt har vorte til, forklarar naturfenomen, menneska sin lagnad, osv. Eg skal ikkje gå inn på ei tolking av dei norrøne mytane, men det eg vil peike på og vise med konkrete døme, er at ein i norrøne tekster av og til kan få det eg vil kalle ei mytologisering av teksta. Det vil seie at tekstavsnitt, hendingar og scener vil få eit mytisk overlys over seg ved at ein får allusjonar til ein myte. Tekstelement i sagateksta kan få seg tilført eit symbolinnhald frå myten, og heile teksta må tolkast i lys av myten det er skapt allusjonar til.

Eg har gått inn på desse meir generelle problema knytt til innhaldet i og bruken av symbol innanfor ulike fagområde fordi den symbolbruken vi møter i den norrøne sagalitteraturen er av fleire ulike slag, og kan knyte seg nær til symbolbruken også innanfor ikkje-litterære bruksområde. Det litterære symbolet, slik vi møter det i sagalitteraturen, kan også inngå i andre litterære funksjonar, i mange tilfelle i ein varselfunksjon. Dei litterære symbola i norrøne tekster kunne ein sikkert gruppere på fleire måtar. Eg har her valt å dele symbola inn etter den tilknyting dei har til ulike sider ved oppfatninga av tilværet i den norrøne kulturen.

Nokre av genrane innanfor sagalitteraturen har vore definerte som realistisk dikting, andre som ikkje-realistiske. Uavhengig av om vi talar om dei realistiske sagagenrane eller dei ikkje-realistiske, vil symbolbruken i tekstene kunne knyte seg til det vi kan kalle eit realistisk nivå. Her har ein dei symbola som knyter seg til symbolberande gjenstandar og symbolhaldlingar i den norrøne kulturen, t.d. symbol som signaliserer rang og status, symbol som er knytte til kjønn, symbol som er knytte til ritar i samfunnet, osv.

I praktisk talt alle litterære tekster innanfor norrøn dikting møter vi den røyndomsforståinga at det bak den røyndomen vi kan sjå og oppleve, finst ein annan røyndom, eller ein annan dimensjon ved tilværet, som er like verkeleg, men normalt usynleg for dei fleste. Eit innblikk i andre tilvære eller dimensjonar kan mennesket få m.a. gjennom draum. Oppfatninga av draumen er ein annan i den norrøne kulturen enn i vår. Draumen gjev ikkje innblikk i menneskesinnet, men draumen gjev mennesket tilgang til ein metafysisk røyndom som er oppfatta som ei usynleg side ved det røynlege tilværet, og fordi både det synlege og det usynlege tilværet er to sider ved den same røyndom, kan mennesket i draumen, når sjela kan ferdast utanfor mennesket, få informasjon frå den andre sida. Denne informasjonen kjem i eit slags koda språk, eit symbolspråk, som dels knyter seg til dei symbol som fungerer på det realistiske nivået, dels gjev inntrykk av å vere bilete frå ein annan røyndom som ser annleis ut enn den synlege, men der alt i det andre tilværet – bortsett frå mytiske skapningar som høyrer til der – tilsvarar noko i det synlege. Bileta eller symbola let seg difor tolke når ein kjenner koden. Symbol som er knytte til draum og ein metafysisk røyndom, kan i nokre tilfelle vere klare og eintydige og kan tolkast på bakgrunn av trusførestellingar og konvensjonar i kulturen, men i mange tilfelle er dei meir opne enn dei symbola som fungerer på det realistiske nivået i teksta, og innanfor dei fleste sagagenrane vil ein draum alltid verte etterfølgd av ei draumetyding.

I sagalitteraturen møter vi også det vi kan kalle ei magisk oppfatning av eller holdning til røyndomen. Det som skal skje, let seg påverke av magiske handlingar. Gjenstandar kan ladast med magisk kraft ved magiske handlingar, gjennom forbanningar eller ynskje om at det skal gå nokon godt. Krefter i menneskesinnet vert på ein måte overførte til gjenstanden. Slik kan ein gjenstand få eit symbolinnhald det ikkje har på det realistiske nivået.

I sagatekstene vil vi altså ha det normale realistiske biletet av tilværet, men vi får også innslag frå ein metafysisk røyndom, vi møter ei magisk røyndomsoppfatning, og ei mytisk forståing av tilværet. Symbolbruken i tekstene vil eg knyte til desse ulike oppfatningane av røyndomen og kalle dei: realistiske symbol, metafysiske symbol, magiske symbol og mytiske symbol. Det finst nok symbol som fungerer innanfor fleire av desse kategoriane samstundes, og det finst symbolbruk som fell utanfor eller ikkje lett let seg innpasse i desse kategoriane. Det som vi i vår tid ser som eit typisk litterært symbol, eit tekstelement som samlar opp i seg og gjev uttrykk for ein ide i verket, finst nok

også i sagalitteraturen. Gisles to draumekvinner i *Gísla saga* t.d., den eine med kristne attributt knytt til seg, den andre nifs og uhyggeleg, som begge vil ha Gisle til seg etter døden, kan tolkast som symbol på gode og vonde krefter – i kristen tyding – som på overgangen til kristen tid kjempar om sjela til den gode heidningen Gisle. Men sjølv om dei ikkje fangar opp alt, trur eg dei fire kategoriane av symbol eg har nemnt, skulle fange opp vesentlege og karakteristiske sider ved symbolbruken i denne diktinga, og eg skal gi nokre korte og skisseaktige analysar som viser korleis desse ulike typane av symbol fungerer i tekstene.

Realistiske symbol

Sagarealismen er realistisk dikting i den forstand at tekstene gjev seg ut for å gje eit truverdig bilete av historiske hendingar og forhold. I og med at tekstene vil avspegle menneske og handlingane deira slik dei kan ha funne stad, vil også alle dei symbolhandlingar og symbolberande gjenstandar som inngjekk i den norrøne kulturen, følgje med inn i dei litterære tekstene. Dette er ein type symbol som er fullstendig integrerte i handlinga, og dersom ein ikkje forstår sagapersonane sine symbolhandlingar eller dei symbolgjenstandar dei omgjev seg med, så står ein i fare for å mistolke teksta, eller i alle fall vert informasjonsverdien i teksta sterkt redusert. Dette er ein type symbol som vil ha eit temmeleg fast og presist innhald bestemt av tradisjon og konvensjonar i den aktuelle kulturen. Eit typisk døme på ei symbolhandling – som vi ofte også finn i dei litterære tekstene, er å framstille ein mann som kvinne, eller aller verst: gje han kvinnerolla i eit homoseksuelt forhold. Dette symbolet eller symbolhandlinga vert i tekstene ikkje brukt til å seie noko om samfunnet sitt syn på homoseksualitet. Men mannen i dei mest utvetydige kvinneroller, fødande kvinne eller seksualpartnar for ein annan mann, vert biletet på ein mann som ikkje fyller mannsrolla. På symbolplanet er dette ei skulding om at mannen er feig, dvs. har eigenskapar som samfunnet vurderer som negative eigenskapar hjå ein mann, men som nøytrale, eller i det minste mindre negative eigenskapar hjå ei kvinne, og som dermed kan definerast som kvinnelege.

Ei skildring av ei slik symbolhandling finn vi i *Gísla saga,* kap. 2 (den korte versjonen). Bakgrunnen er at berserken Skjegge har skora Kolbjørn på holm fordi Skjegge trur at det er Kolbjørn som står i vegen for at han får Tordis, syster til Gisle, til kone. Kolbjørn seier han skal møte, men når alt kjem til alt, torer han ikkje. Gisle som har oppdaga at Kolbjørn ikkje torer å gå på holm, er på veg for å redde æra til søstera, seg sjølv og ætta:

> No fór Gisle til øya Saksa med elleve mann. Skjegge kom til holmen og sa fram holmgangslova og hasla voll for Kolbjørn. Men han såg at Kolbjørn ikkje var komen, og heller ikkje nokon annan som kunne gå på holmen i staden hans. Rev heitte ein mann som var handverkar hjå Skjegge. Skjegge bad Rev gjera to mannsfigurar som likna Gisle og Kolbjørn, "og den eine skal stå bak den andre, og dette nidet skal alltid stå til spott for dei." No høyrde Gisle dette i skogen og svara: "Huskarane dine kan ta seg til med noko anna og nyttigare, for her skal du sjå ein som torer slåst med deg."

Her ser vi at Gisle straks forstår og tolkar symbolet – dei to mannsfigurane – i samsvar med meininga på symbolplanet, nemleg ikkje som ei skulding for å vere homoseksuell, men som ei skulding for å vere feig, for han svarar: "...her skal du sjå ein som torer å slåst med deg."

Det finst også tilfelle der det realistiske symbolet – som i utgangspunktet normalt vil vere temmeleg klart og utvetydig – vert tvetydig fordi symbolet og det som vert sagt i teksta, motseier kvarandre. Eit godt døme på dette har vi etter mitt syn i *Laxdœla saga,* kap. 43, i forteljinga om korleis Kjartan og Ingebjørg kongssøster tok avskil. I soga går det fram at Kjartan har eit godt auga til Ingebjørg kongssøster medan han er i Noreg, og kjenslene er gjensidige. Kongen, Olav Tryggvason, tilbyd Kjartan også eit slikt gifte at det ikkje finst maken på Island, dersom han vil vere i Noreg, og av konteksten skulle det vere klart at det er søstera han meiner. Kjartan vel likevel å reise tilbake til Island for å gifte seg med Gudrun, som viser seg alt å vere gift med slektningen hans og rivalen Bolle då han kjem heim. Soga fortel at Kjartan går til Ingebjørg for å ta avskil då skipet hans er klart til å sigle. Det står at ho fagnar han vel og

gjev han rom attmed seg på benken, og dei talar saman. Kjartan fortel så at han er budd til å reise til Island:

> Ho svara då: "Vi trur heller det, Kjartan, at du har gjort dette av eigen vilje, enn at folk har eggja deg til å fare frå Noreg til Island." Sidan fall det ikkje mange ord mellom dei. Ingebjørg tok no eit skrin som stod attmed henne, og tok fram av det eit kvitt, gullvove skaut, som blir kalla motr. Det gav ho til Kjartan og sa at det ville høve hoste godt at Gudrun Osvivsdotter fekk sveipe det kring hovudet, – og "du skal gje henne skautet i bruregåve. Eg vil at konene til islendingane skal sjå at ho ikkje er av trælkvinneætt, den kvinna du har tala med i Noreg."

Det kjem neppe uventa på Ingebjørg at Kjartan vil reise, for det viser seg straks at ho har avskilsgåva klar. Ingebjørg har her ein så tvetydig oppførsel at ein gjerne kan kalle det dobbelkommunikasjon. Først fagnar ho Kjartan vel, men då ho har sagt det ho har på hjarta, at ho forstår grunnen til at han reiser attende og at ho er forsmådd, vert ho still, og i den pinlege togna som oppstår, dreg ho fram avskilsgåva, som viser seg å vere eit overlag vakkert kvinneskaut. Skautet er vakkert innpakka, og ~~Gudrun~~ Ingebjørg pakkar også gåva vakkert inn i ord, men gåva er likevel svært så tvetydig. Skaut er eit kvinneleg klesplagg, kanskje det mest kvinnelege. På ei kvinne ville dette staselege skautet symbolisere at ho var av svært høg rang. Men for ein mann var eit skaut ingen pryd same kor vakkert det var. Å knyte kvinnelege attributt til ein mann var ei svært grov fornærming i den norrøne kulturen. Dette med manns- og kvinneklede er eit så delikat område at det er forbode i lovene å gje kvinneklede som del av drapsbot – det kunne nemnleg oppfattast som ei fornærming og føre til ny strid (*Den eldre Gulatingslova* kap. 223). Å gje skaut til ein mann, er eigentleg grovt nid, og tyder i klartekst: "Du er ei kjerring." Når Ingebjørg gjev Kjartan skaut, gjev ho uttrykk for at ho er harm og vonbroten, og gåva, kvinneskautet, symboliserer at ho tillegg Kjartan alle dei dårlege eigenskapar som menn i dette samfunnet karakteriserte som typisk kvinnelege: at han var trulaus, feig, vinglete osv. Men ho gjer dette med den stil og eleganse som sømer seg ei forsmådd prinsesse. Ho slengjer ikkje berre skautet til han. Det ville kanskje vere lettare for Kjartan.

Då kunne han ha snutt seg om på hælen og gått. Ingebjørg presenterer ikkje gåva som ei gåve til Kjartan, men seier at han kan gje skautet til Gudrun som brudegåve. Når ho seier det høver som brudegåve, er det rimeleg å tru at ho sjølv hadde tenkt seg å bere det som brud. Utsegna er nok ganske bitter og sarkastisk. Men i og med at ho seier Kjartan skal gje skautet til Gudrun, har Kjartan ikkje noko anna å gjere enn å vise gode miner til slett spel og takke pent, sjølv om han ganske sikkert forstår bodskapen og at skautet eigentleg er til han. Dette er verkeleg ei avskilsgåve med snert i, som ikkje var eigna til å gjere den pinlege situasjonen som alt hadde oppstått, mindre pinleg.

Metafysiske symbol

Denne typen symbol finn vi i tilknyting til draumar eller syn, og dei vil inngå i eit varsel om framtida. Nokre draumesymbol er svært stereotype og lette å forstå fordi dei knyter seg til faste trusførestellingar. Når ein i draum ser menneskefylgjer, mennesket si frisjel som eksisterer utanfor mennesket, og som alltid er i dyreskapnad, så veit ein – i samsvar med trusførestellingane – at dyret symboliserer karaktereigenskapar, eventuelt rang, hjå mennesket. Ei løve vil symbolisere ein konge, ein ukse eller bjørn er symbol for ein mektig hovding, ein rev kan stå for ein slu mann osv. Sidan dette dyret *er* mennesket, står det som symbol for mennesket, og det dyret gjer eller vert utsett for, vil også mennesket gjere eller verte utsett for. Symbolet vil her såleis inngå i ein varselsfunksjon.

I *Gísla saga* har Gisle to draumekvinner. I ulike tolkingar av soga har det vore hevda ulike syn på korleis dei to draumekvinnene er å forstå. Sidan den gode draumekvinna har fått klart kristne attributt knytte til seg, er det etter mitt syn nærliggjande å oppfatte dei to draumekvinnene slik at dei står for gode og vonde makter – i kristen tyding – som kjempar om Gisle, den gode heidningen, ved inngangen til den kristne tida. Sjølve draumekvinnene, skapningar frå den metafysiske verda, kan såleis oppfattast som symbol (Mundal 1974: 121-22).

Slik draumen var oppfatta i norrøn tid, kunne ein gjennom draumen få opplysningar om framtida. Det var mogeleg både

fordi framtida var fastlagd gjennom lagnaden, og fordi ein gjennom draumen kunne ta mot informasjon frå skapningar som tilhøyrde den metafysiske verda, og som kjende framtida. I draumar og syn vil gjenstandar eller hendingar ofte få symbolsk tyding. Eit klart døme på dette har vi i *Gísla saga*, kap. 22 (den korte versjonen), i dei sju eldane som Gisle drøymer om i ein av draumane sine:

> Det vart fortalt om Gisle ein haust då han var heime på garden hjå Aud, at han lét ille i svevnen ei natt, og då han vakna, spurde ho kva han hadde drøymt. Han svara: "Eg har to draumekoner," sa han. "Den eine vil meg berre vel, men den andre seier meg jamt slikt som eg tykkjer vert verre for kvar gong, og ho spår meg berre vondt. Og no drøymde eg at eg tyktest gå bort til eit hus eller ein skåle, og eg syntest eg gjekk inn i huset, og der såg eg mange eg kjende, både frendar og vener. Dei sat attmed eldar og drakk, og der var sju eldar, sume som var mesta nedbrunne, og andre som brann som bjartast. Då kom ho inn, den gode draumkona mi, og ho sa at dette var eit varsel om alderen min, om kor lenge eg hadde att å leva. Og ho rådde meg til at eg i den tida eg har att, skulle leggja av gamal sed og ikkje fara med galdrar og trolldom, men vera god mot dauve og halte, og mot dei fattige og dei som står opprådde. Lengre var ikkje draumen."

Dei sju eldane symboliserer dei sju åra Gisle har att å leve. At dei sju eldane representerer sju leveår, er ikkje umiddelbart innlysande, og teksta treng difor tolking.

Liknande symbol som er knytte til element i ein draum og som inngår i eit varsel, finn vi også i *Laxdœla saga* kap. 32 der Gudrun drøymer om eit skaut som ho kastar frå seg, ein sølvring som ho misser i vatnet, ein gullring som brotnar, og ein gullhjelm som ho finn tung å bere og som fell av hovudet hennar ut i fjorden. Slik draumen vert tolka, symboliserer skautet, ringane og hjelmen dei fire ekteskapa hennar og måten ho misser mennene sine på. Også desse symbola treng avgjort tolking. Mellom dei metafysiske symbola eller draumesymbola finn ein altså dels symbol som høyrer til i eit ganske fast symbolspråk, og som er umiddelbart forståelege fordi dei er knytte til trusførestellingar som har samanheng med overnaturlege skapningar, dels har vi her symbol som kan brukast langt friare, og som treng tolking for å fungere i dei litterære tekstene.

Magiske symbol

I sagalitteraturen møter vi ikkje så sjeldan gjenstandar som gjennom ei magisk handling vert fylte med ei magisk kraft. Til slike gjenstandar vert det gjerne knytt spådomar og forbanningar – sjeldnare velsigningar. Gjenstandane inngår såleis i eit varsel, slik som dei metafysiske symbola. Men dei fungerer som symbol sidan gjenstandane gjennom den magiske handlinga får tillagt seg eit innhald dei i utgangspunktet ikkje har. Eit typisk døme på sagasymbol av denne typen har vi i *Gísla saga* i sverdet Gråsida, som vert ført inn i soga alt i kap. 2 (kap. 3 i den lange versjonen). Det kjem inn i soga ved at ei kvinne etter at mannen er drepen i holmgang med ein berserk om henne, kjem til svogeren sin, som no vil gå på holm for henne, og fortel han at trælen hennar har eit sverd som vil gje han siger, og samstundes seier med klare ord at det er svogeren ho helst ville ha vore gift med:

> Då tok Ingebjørg til orde og sa: "Det var ikkje av den grunn eg vart gift med Are at eg ikkje heller ville hatt deg. Kol, trælen min, eig eit sverd som heiter Gråsida. Du skal be han låna deg sverdet, for det fylgjer den eigenskapen med det, at den som har det med i strid, alltid får siger." Han bad trælen om sverdet, men trælen var lite huga på å låna det bort og gav det berre naudig frå seg. Gisle budde seg no til holmgang. Dei slost, og endelykta vart at Bjørn fall. Gisle tykte no at han hadde vunne ein stor siger, og det vert fortalt at han bad om Ingebjørg, for han ville ikkje la ei så god kone gå ut or ætta; og fekk henne gjorde han. No tok han hand om heile buet, og han vart ein mektig mann.

Då trælen vil ha sverdet sitt attende, vil ikkje Gisle gje det frå seg. Han og trælen slåst om det, og dei drep kvarandre. Før han døyr, seier trælen – i den lange varianten av soga – at alle ulukkene i ætta vil kome av dette sverdet.

Dette sverdet går så som arv i ætta, og følgjer ein sverdet gjennom teksta, ser ein korleis det samlar opp i seg meir og meir av uhygge og vondskap. Då brørne i den neste generasjonen, Gisle og Torkjell, skifter arven, får Torkjell Gråsida. Torkjell får trollkallen Torgrim nev til å smi om sverdet til eit spyd – med innlagde teikn på spydbladet – og med dette spydet vert Vestein drepen. Seinare nyttar Gisle det same spydet når han drep svogeren Torgrim som hemn for Vestein.

Dette sverdet kjem inn i ætta i samband med at det vert fortalt om eit kjærleiksforhold på tvert av dei lovleg etablerte kanalar, nemleg kjærleik mellom svoger og svigerinne. Denne ulovlege kjærleiken fører til at Ingebjørg ikkje gjev sverdet til ektemannen, med den følgje at han vert drepen. Ho gjev det til svogeren for å redde han, men følgja vert at han også vert drepen, for forbanninga over sverdet har alt byrja å verke. På det tidspunktet Torkjell får Gråsida, veit han at kona hans elskar Vestein, svogeren til broren Gisle, og det er for å hemne dette han får smidd dei gamle brota av sverdet om til eit spyd. Då Gisle nyttar Gråsida for å drepe svogeren Torgrim, er det primært for å hemne Vestein – Gisle må ha meint at Torgrim var medskuldig i drapet –, men Torgrim, som var gift med Gisle si eiga søster, var også ein mann som hadde hatt eit forhold til Aud, kona til Gisle, før Gisle og Aud var gifte. Gisle sine motiv kan såleis vere blanda. Det symbolinnhaldet sverdet Gråsida samlar opp i seg, og som vert forsterka då det vert smidd om, er knytt til den uhygge, negative krefter og sjølvdestruksjon innanfor ei ætt som kjærleik på ville vegar innanfor ætta fører med seg. Når våpenet vert brukt, er det desse kreftene som vert sleppte lause.

Eit liknande motiv der eit våpen gjennom ei forbanning vert lada med eit negativt symbolinnhald, har vi i *Laxdœla saga*, kap. 30. Her stel Turid, syster til Kjartan, eit sverd frå Geirmund, ektemannen sin, som har forsmådd henne og reist frå henne. I staden for sverdet, som ho tek frå han der han ligg og søv på det seglklare skipet attende til Noreg, set ho igjen den eittårsgamle dottera deira. Med dette meiner nok Turid å seie at han kan vere eigna til å ta seg av kvinneoppgåva å passe barn, det mannlege attributtet, sverdet, høver betre hjå henne. Turids handling er ei symbolhandling og eit nid mot mannen. Symbolbruken er her sannsynlegvis temmeleg komplisert og fungerer på fleire nivå. Våpen er eit av dei klaraste mannsattributta, og kan også fungere som seksualsymbol. Når Turid stel sverdet til ektemannen som har forlate henne, er det nærliggjande å tolke sverdet her som seksualsymbol. Men sverdet kjem også til å fungere som eit magisk symbol, for Geirmund kasta ei forbanninga over det som gjer sverdet til ein magisk gjenstand. I det Geirmund vaknar av at den vesle dottera hans græt, og han oppdagar at kona ror bort med sverdet, finn følgjande samtale stad mellom ektemakane:

> Geirmund ropa på Turid og bad henne vende attende og gje han sverdet Fotbit, – "men ta jenta di med deg, og med henne så mykje gods du vil." Turid seier: "Er det mykje om å gjere for deg å få sverdet?" Geirmund svarar: "Eg vil heller vere av med mykje gods enn eg vil misse sverdet." "Då skal du aldri få det,“ sa ho. "Du har i mangt fare åt som ein stakkar mot oss, og no skal vi skiljast." Då sa Geirmund: "Det skal ikkje bli deg til lukke å ha med deg dette sverdet." Det fekk stå si prøve, sa ho. "Då let eg desse orda følgje," seier Geirmund, "at dette sverdet skal bli til bane for den mannen i dykkar ætt som det er største tapet i og som de minst ville misse."

Turid gjev sverdet til Bolle, og det er dette sverdet Bolle brukar då han drep Kjartan.

Om ein reknar med at våpenet vert lada med det negative symbolinnhaldet av dei krefter som er i sving når Turid stel det, så er desse negative kreftene av ein litt annan karakter enn i *Gísla saga*. I *Laxdœla saga* vert sverdet eit symbol på dei negative krefter som oppstår av brostne kjærleiksforhold, hat, sjalusi og kjærleikshat. Det er slike krefter som driv Turid når ho stel sverdet, og det er slike krefter som seinare vert utløyste når Bolle drep Kjartan med det same sverdet.

Det omtalte skautet som Ingebjørg gjev Kjartan, har ved sida av at det fungerer som eit realistisk symbol, sannsynlegvis også ein liknande symbolfunksjon som sverdet som eit magisk symbol. Ingebjørg knyter inga forbanning til skautet, men dei tankar ho sender med det, er neppe berre venlegsinna. Sjølv om ho held maska, som det høver seg ei prinsesse, gjev ho gåva fylt av kjærleikshat til Kjartan, som har forsmådd henne, og av sjalusi til Gudrun. Det er nettopp slike kjensler skautet, etter at det har kome til Island, kjem til å fyre opp under hjå Kjartans kvinner der, den tidlegare kjærasten, Gudrun, og ektemaken Hrefna. Skautet som Ingebjørg gjev Kjartan, vert eit symbol på dei farlege kjensler han sjølv har utløyst, og det utviklar seg til å verte ein direkte farleg gjenstand som tirrar dei to kvinnene og driv handlinga mot klimaks, nemleg drapet på Kjartan.

Mytiske symbol

I dei norrøne litterære tekstene, både realistiske og ikkje-realistiske, møter ein av og til ein symbolbruk som ein må tolke på ein mytologisk bakgrunn. Eg vil gje døme på dette ved å sjå nærmare på eit lite tekstutsnitt frå *Laxdœla saga.* I denne soga vert helten, Kjartan, drepen av den nære slektningen sin, Bolle. Bolle er gift med Gudrun, men ho ville helst hatt Kjartan, og ho eggjar mannen sin til å drepe Kjartan. Då Bolle kjem heim etter drapet, går Gudrun han i møte, og så får vi gjengjeve ein underleg samtale mellom ektemakane, som lesarane har streva med å finne meininga i like frå mellomalderen. Det kan vi sjå av at handskrifta gjev ulike lesemåtar på dette punktet i teksta, sikkert som eit resultat av at skrivarane har prøvt å finne meining i det som vert sagt. Den omsette teksta som vert gjeven att her, er såleis ei tolking av ein av tekstvariantane, og eg skal kommentere dei ulike tolkingane av denne tekststaden i *Laxdœla saga* kap. 49:

> Deretter reid Bolle heim til Laugar. Gudrun reid mot han og spurde kor langt det leid. Bolle svara at det var snart non. Då sa Gudrun: "Det er skil på morgonverka; eg har spunne tolv alner garn, og du har drepe Kjartan."

Handskrifta er samde om at Gudrun først spør kor langt det lid på dagen, og Bolle svarar at det er snart non. Så seier Gudrun noko som handskrifta gjengjev ganske ulikt. I teksta som er prenta i *Íslenzk fornrit* lyder Gudruns replikk slik: "Misjǫfn verða morginverkin; ek hefi spunnit tólf álna garn, en þú hefir vegit Kjartan." – Ulike vert morgonverka; eg har spunne tolv alner garn (eventuelt garn til tolv alner vev) og du har drepe Kjartan. – Setninga "Ulike vert morgonverka..." står ikkje i alle handskrift, i fleire av handskrifta står det noko som truleg er ei forvansking, og det har vore sett fram fleire rettingsforslag (Ólafur Halldórsson 1973; Louis-Jensen 1993). Når fleire har meint at 'morgonverka' er ei lite tilfredsstillande lesing, så er det m.a. fordi teksta gjer det klart at denne samtalen finn stad rundt klokka tre på ettermiddagen. Eg skal førebels ikkje gå inn på innhaldet i denne første setninga i utsegna til Gudrun, men konsentrere meg om tolkinga av dei tolv alner garn eller garn til dei tolv alner som ho seier å ha spunne. No byggjer eg vidare på tolkinga til Ólafur Halldórsson (Ólafur Halldórsson 1973). Han avsluttar med å seie at kanskje skal orda til Gudrun ikkje takst bokstaveleg, kanskje talar ho om at det var ho som spann den lagnadstråden som vart Kjartans bane. I gjenopptrykkinga av artikkelen i sitt eige festskrift set Ólafur Haldórsson inn ein note til støtte for den tidlegare tolkinga (Ólafur Halldórsson 1990). Han peikar her på at tolv alner vadmål ifølgje *Grágás* var betalinga for gravstad. Gudrun seier altså at ho har spunne nok garn til å kjøpe Kjartan gravstad. Jonna Louis-Jensen støttar Ólafur Halldórsson både på det punktet at Guðruns spinning har ein mytisk dimensjon og at ho har spunne garn til tolv alner vev, ikkje berre tolv alner garn (Louis-Jensen 1993). Tolkinga ‘garn til tolv alner vev’ er den einaste mogelege i ei av handskriftklassene til soga, medan ordlyden i fleirtalet av handskrifta truleg kan tolkast både som ’tolv alner garn’ og ‘garn til tolv alner’. Tolkinga som går ut på at Gudrun seier ho har spunne tolv alner garn – som sanneleg ikkje er mykje å skryte av, har også hatt sine talsmenn. Jónas Kristjánsson argumenterer for denne tolkinga (Jónas Kristjánsson 1984). Han grunngjev denne tolkinga med at Gudrun er så uroleg medan ho ventar på resultatet av kampen, at ho ikkje klarer å arbeide. Denne minimumstolkinga, ‘tolv alner garn’, kan såleis gjevast ei rasjonell forklaring. Ein må nok også medgje at tolkinga høver godt i konteksten sidan ei rimeleg tolking av det Gudrun seier, er at det er stor skilnad på den arbeidsmengda dei to har utført. Sidan det utan tvil var eit storverk å drepe Kjartan, skulle Gudrun då framheve sitt eige arbeid som lite og ubetydeleg.

Den andre tolkinga, ‘garn til tolv alner’, overskrid klart grensene for det realistiske – sjølv for Gudrun. Men sjølv om ein vel den tolkinga der også Gudrun har gjort eit storverk, vil utsegna til Gudrun likevel høve godt i konteksten. Då er det ikkje skilnaden i arbeidsmengde ho framhevar, men skilnadene i arbeidsoppgåver. Førebels vil eg halde begge desse tolkingane opne.

Utsegna til Gudrun: “eg har spunne tolv alner vadmål (eller vadmål til tolv alner), og du har drepe Kjartan”, er ikkje umiddelbart lett forståeleg. Det er ei underfundig utsegn lada med meining, men ei av desse meiningane har ein mytisk dimensjon, som tilfører Gudruns garn – langt eller kort – eit symbolinnhald.

Spinning var sjølvsagt eit kvinnearbeid i den norrøne kulturen, men det var som kjent ikkje berre vanlege dødelege kvinner som spann. Det gjorde også nornene som bestemte over livet til menneska, også over kor lang eller kort livstråden til kvart einskilt menneske skulle vere. Gudrun som spinn garn samstundes med at ektemannen – etter egging frå henne sjølv – drep den mannen ho elskar, skaper ein allusjon til dei spinnande nornene. I ei anna islendingesoge, *Njáls saga*, kap. 157, får vi ei skildring av mytologiske kvinner – i dette tilfellet valkyrjer – som vev ein uhyggeleg vev av tarmar samstundes med at eit stort og blodig slag pågår i nærleiken. Ved denne veveprosessen styrer dei eigentleg det som skjer på slagmarka. Gudrun som sit og spinn medan Bolle rid ut for å drepe Kjartan, går inn i den mytologiske kvinnerolla. Hennar spinning avsluttar Kjartans livstråd.

Om ein tolkar tekststaden i lys av det mytiske mønsteret, er det mogeleg at lesemåten *morginverk* – ulike vert morgonverka – som mange har funne ulogisk sidan samtalen mellom Gudrun og Bolle finn stad på ettermiddagen, ikkje er så heilt ulogisk likevel, for Kjartan vart drepen på morgonen, eller i alle fall på føremiddagen, og dersom Gudruns spinning skal tolkast i lys av det mytiske mønsteret som ei magisk handling, måtte den spinninga føregå samstundes med slaget og vere avslutta i det Kjartan døydde. Når det gjeld mengda av det garnet Gudrun seier å ha spunne, så kan begge tolkingane høve inn i det mytiske mønsteret. Om Gudrun seier at ho har spunne garn til tolv alner, som er eit urealistisk stort arbeid på ei morgonstund, så kan kanskje dette symbolisere ein intens magisk aktivitet, eit uttrykk for Gudruns brennande ynske om å ta livet av Kjartan. Om Gudrun seier at ho har spunne fattige tolv alner, som er påfallande lite, og ikkje mykje å skryte av dersom det var vanleg tråd og spinning det var tale om, så kan denne korte tråden symbolisere Kjartans altfor korte liv. Det ein ikkje bør vente i denne teksta, som er mytologisert, og har fått tilført seg ein tekstdimensjon som er lagd over den vanlege sagarealismen, er ei garnhespe av normalt omfang. I alle tilfelle vil det djupare innhaldet i det garnet som vart spunne av Gudrun, berre kunne tolkast på bakgrunn av det mytiske mønsteret vi får ein allusjon til. Det i og for seg realistiske tekstelementet garn får her tilført seg eit symbolinnhald frå myten om dei spinnande nornene. Forfattaren har ganske sikkert lagt denne scena under eit mytisk overlys med fullt medvit og eit kunstnarleg siktemål. Det kan vi sjå av at han held fast på allusjonen til nornene, garn og vev også når han gjev eit bilete av Gudrun si rolle ved dei drapa seinare i soga som står i eit kausalt forhold til drapet på Kjartan.

Bolle vert etter ei tid drepen som hemn for Kjartan. Det drapet ynskjer Gudrun ikkje, og vil nok ikkje påta seg skuld for det. Då hemnarane er komne, og både Bolle og Gudrun veit at han ikkje har ein sjanse til å klare seg åleine mot den store overmakta, bed Bolle Gudrun gå bort. Ho gjekk då til bekken og vaska lerretet sitt, står det i soga. Då ho mange år seinare eggjar dei unge sønene sine til å hemne faren, legg ho linklede ut på marka, det vil vel seie at ho legg dei til bleik. Dette er den blodstenka linskjorta og linbroka som Bolle vart drepen i, og som Gudtrun truleg har spunne og vove. Blodet let seg sjølvsagt ikkje bleike bort. Dei blodstenka kleda fungerer på det realistiske planet i soga. Gudrun brukar dei til å eggje sønene. Men på det mytiske planet i teksta viser dei resultatet av Gudrun sitt lagnadskapande arbeid som enda i død og ulukke. Både vaskinga og bleikinga kan tolkast slik at Gudrun gjerne vil rense seg for skuld.

Symbol av ulike slag har ein ganske stor plass i sagalitteraturen. Å forstå symbola kan vere viktig for å forstå teksta, og symbola kan tilfør teksta fleire lag av meining. Symbola som er knytte til symbolhandlingar og symbolberande gjenstandar på det realistiske planet, var sjølvsagt fast integrerte i den norrøne kulturen og velkjende for menneska i det norrøne samfunnet. Det same gjeld for dei symbola eg har kalla metafysiske symbol, dei er fast knytte til trusførestellingar i den norrøne kulturen. Den typen symbol eg har kalla magiske symbol, møter vi også i eddadiktinga, t.d. i det forbanna gullet i segnsyklusen om volsungane. At teksta kjem under eit mytisk overlys slik at vi får symbol som må tolkast på bakgrunn av mytar, har vi døme på i skaldedikting frå førkristen tid. Det kan altså vere grunn til å understreke at då kristendomen og den kristne litteraturen med sine symbol kom til Norden, kom den kristne kulturen til ein kultur som på førehand var velkjend med å bruke og tolke symbol.

LITTERATUR:

Den eldre Gulatingslova 1994: *Norrøne tekster nr.6* (red. Bjørn Eithun, Magnus Rindal, Tor Ulset), Oslo.

Gísla saga Súrssonar 1943: *Íslenzk fornrit* VI (red. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson), Reykjavík. (Omsett tekst i: Dagfinn Aasen: *Soga om Gisle Sursson. Lang og kort versjon*, Oslo 1993.)

Jónas Kristjánsson 1984: "Tólf álna garn." *Festskrift til Ludvig Holm-Olsen på hans 70-årsdag den 9. juni 1984* (red. Bjarne Fidjestøl et al.), 207-14, Øvre Ervik.

Laxdœla saga 1934: *Íslenzk fornrit* V (red. Einar Ól. Sveinsson), Reykjavík. (Omsett tekst i: Bjarne Fidjestøl: *Soga om laksdølane. Norrøne Bokverk* 3, Oslo 1968.)

Louis-Jensen, Jonna 1993: "A Good Day's Work: Laxdœla Saga, Ch. 49." *Twenty-eight Papers presented to Hans Bekker-Nielsen on the Occasion of his Sixtieth Birthday 28 April 1993*, 267-281, Odense.

Mundal, Else 1974: *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo – Bergen – Tromsø.

Njáls saga 1954: *Íslenzk fornrit* XII (red. Einar Ól. Sveinsson), Reykjavík. (Omsett tekst i: Aslak Liestøl: *Njåls soga. Norrøne Bokverk* 23, Oslo 1975.)

Ólafur Halldórsson 1973: "Morgunverk Guðrúnar Ósvífursdóttur." *Skírnir* 147, 125-28, Reykjavík.

Ólafur Halldórsson 1990: "Morgunverk Guðrúnar Ósvífursdóttur." *Grettisfærsla. Safn ritgerða eftir Ólaf Halldórsson gefið út á sjötugsafmæli hans*, 271-74, Reykjavík.

HANNE MONCLAIR

Kongelige maktsymboler – tegn og tekst

PÅ BAKGRUNN AV MIN UNDERSØKELSE av visuelle uttrykk for makt slik de er beskrevet i kongesagaene, vil jeg i denne artikkelen argumentere for at forestillingene om lederskap i Norge endret seg betydelig i løpet av et kort tidsrom fra ca 1230 til 1265 (Monclair 1995).[1] I løpet av denne perioden ble den gamle forestillingen om en heroisk-karismatisk leder, en *primus inter pares*, for alvor erstattet av den kristne forestillingen om en konge av Guds nåde, en *rex iustus dei Gratia*.

Konklusjonen hviler på en antagelse om en sammenheng mellom betydningen av visuell fremtreden eller *appearance*, inkludert bruken av verdighetstegn, og bestemte former for lederskap. Den er videre utledet av de signifikante forskjellene mellom sagaforfatternes beskrivelser av visuell fremferd generelt, og av forskjellen mellom Snorri Sturlusons og Sturla Þórðarsons beskrivelser av kongen og hans verdighetstegn spesielt.

Først vil jeg derfor utdype den antatte sammenhengen mellom visuell fremtreden og lederskap. Deretter vil jeg presentere den markerte endringen i portretteringen av kongen fra Snorris *Heimskringla* til Sturlas *Håkonar saga*. Til slutt vil jeg diskutere, og forkaste, fire mulige kildekritiske forklaringer på denne endringen før jeg fastholder min konklusjon.

Visuell fremferd og forestillinger om lederskap

De fleste som arbeider med statsdannelsesteorier vil på et generelt plan være enige i at det fins sammenfallende tendenser med

hensyn til type lederskap i samfunn med bestemte, sammenfallende karaktertrekk. Således vil de fleste være enige i at i mindre samfunn, med enkel teknologi og en lite kompleks struktur, tillegges gjerne ytre kvaliteter og generøsitet en større, og tildels vesensforskjellig, verdi enn i samfunn med en mer utbygd, kompleks statsstruktur. Det er imidlertid viktig å presisere at til forskjell fra tidligere forutsetter svært få forskere idag en determinert, evolusjonistisk linje fra et utviklingsstadium til et annet når det gjelder lederskap og statsdannelse. Likeledes er det viktig å minne om at de fleste, på linje med Max Weber, presenterer sine forskjellige former for lederskap som idealtyper, og presiserer at de ikke til noen tid er å regne for gjensidig ekskluderende, men at den ene eller andre formen gjerne er dominerende i samfunn med bestemte karaktertrekk (Weber 1971; Fried 1967; 1983; Sahlins 1963; Southall 1988).

Karakteristisk for det kristne tankegodset knyttet til kongen i et embete av Guds nåde er blant annet forestillingen om at kongen, gjennom sin posisjon som Guds utvalgte stedfortreder på jorden, utmerket seg ved å være *kvalitativt* annerledes enn andre menn, dvs. at han gjennom sin royale byrd hadde egenskaper ingen andre kunne ha (se Bagge 1987). Dette til forskjell fra forestillinger om en heroisk-karismatisk konge, en *primus inter pares*, som heller utmerket seg *kvantitativt* enn kvalitativt i forhold til andre, dvs. at han forsåvidt innehadde samme kvaliteter som andre stormenn, han hadde bare mer av dem, på en bedre måte (se Bagge 1991: 129, 148).

Jeg tar som nevnt utgangspunkt i en hypotese om en bestemt sammenheng mellom betydning av ytre fremferd, eller *appearance*, og forestillinger om lederskap. Forestillinger om heroisk-karismatisk lederskap vil for det første manifestere seg gjennom betydelig *vektlegging* av ytre fremferd i utgangspunktet, og deretter gjennom vektlegging av *konkurranse* mellom ledere når det gjelder slik fremferd. Dette som nevnt fordi lederen innenfor et slikt forestillingskompleks innehar en posisjon som den første blant likemenn, der han i hovedsak kan skille seg kvantitativt fra andre menn. Forestillinger om en mer stabil, hierarkisk og institusjonalisert form for lederskap vil manifestere seg gjennom tilsvarende fravær av fokus på konkurransen med hensyn til ytre fremferd, da skillet mellom nivåene i samfunnshierarkiet blir ansett å ha kvalitative årsaker som gjør overskridelser langt vanskeligere. Fokus vil da i større grad ligge på andre av lederens karakteristika eller funksjoner (se Bagge 1990; 1991: 129, 148; Lönnroth 1963-1964; 1965).

Stikkordet er altså visuell fremtreden, og jeg har holdt bestemte ritualer og symboler som signaliserer status og makt for å være de viktigste aspektene ved fremtreden på den politiske middelalderarenaen.

Ritualer og symboler i kongesagaene

Jeg har analysert beskrivelser av hverdagsritualer og -symboler assosiert med kongen i kongesagaene, så langt det lar seg gjøre. "Så gikk det en tid" er en velkjent setning fra sagaene, en setning som godt kan betegne tidsrom på fem-ti år, og som oppsummerer at forfatteren ikke har funnet betydningsfulle hendelser å kommentere. Som regel faller periodene sammen med perioder der drapsratene var lave.

Jeg har valgt å fokusere på hverdagslige former for distinksjonstegn. Det betyr ikke at jeg i stillhet kan forbigå de tradisjonelle, kongelige verdighetstegnene som opplagt var i bruk. Disse later imidlertid til å ha vært få, vi har ingen fysiske levninger etter dem, og de blir sjelden nevnt i det skriftlige kildematerialet.[2] Jeg akter derfor på dette punktet å være kort.

De tradisjonelle verdslige verdighetstegnene innskrenker seg i de fleste tilfeller til sverd, belte, armringer, kappe, ring, stav, septer og krone, og som nevnt er ingen slike herskertegn bevart fra norsk middelalder (se Schramm 1956-1959; Steinsland 1991). Den første sikre kroningen kjenner vi fra skriftlige kilder, og den fant sted i 1163 da Magnus Erlingsson ble kronet i Nidaros (*Heimskringla*, MAGN.ERL. kap.21 og 22). Deretter vet vi at blant de eiendeler Sverre erobret fra Magnus da han vant Bergen fra ham i 1183, var kronen, gullstaven og resten av Magnus' vigselsskrud (*Sverris saga*, kap. 78). Sverre selv oppnådde som kjent ikke å bli kronet før i 1194 (*Sverris saga*, kap. 123). Detaljert beskrevne kroninger finner vi først i *Hákonar saga*, den første er Håkons egen, og den andre, tilnærmet ordrett likt beskrevet, er Magnus Håkonssons. Sturla forteller at fire lendmenn bar det kongelige skrud og vigselsklærne på et tavlbord, så fulgte to stormenn som bar to kongestaver i sølv, den ene med et gullkors, den andre med en gullørn, og til slutt fulgte de to som bar henholdsvis kronen og vigselssverdet (*Hákonar saga*, kap. 254 og 310). Åttende dag jul, dvs. 1. januar, 1251, forteller Sturla at Håkon bar krone hele dagen (*Hákonar saga*, kap. 270).

Dette er alt sagaforfatterne forteller om kongelige verdighetstegn. Sammenlagt forteller de derimot desto mer om andre og mer subtile visuelle uttrykk for makt, som tilsammen gir inntrykk av å ha vært like viktige, og som til nå har vært viet mindre oppmerksomhet. I tillegg kan det ha metodologiske fordeler, som vil bli utdypet nedenfor, å la være å fokusere på beskrivelser av store ritualer som kroning eller salving, dåp eller begravelse. Jeg har isteden fulgt kongen visuelt gjennom sagadagen, fra det første glimtet av kongsmerket over bakkekammen om morgenen til han tømmer sitt siste beger med øl om kvelden. Jeg har studert alle beskrivelser av merket, klærne, stridsdrakten, bevæpningen, skipene, dekketøyet, mat- og drikkevarene, i forbindelse med hver ankomst eller avreise, tingmøte eller gjestebud.

Disse beskrivelsene er blitt systematisk sammenlignet med beskrivelser av øvrige stormenn, og få av de aktuelle ritualene og symbolene later til å ha vært eksklusivt reservert for kongen. Når det gjelder frekvens derimot, finner vi en betydelig utvikling. Mest påtagelig, og derfor signifikant, er forskjellen mellom Snorri Sturlusons og Sturla Þórðarsons portrettering av kongen i henholdsvis *Heimskringla* og *Hákonar saga*. Snorri gir i markant grad hyppigere og rikere beskrivelser av kongens skip og deres utsmykning, kongens klesdrakt og hans bevæpning, kongens hår og stoffene og fargene som omga ham, enn Sturla gjør. Snorri leder oppmerksomheten mot lederen ved å fokusere på dennes utmerkelser når det gjelder slike visuelle uttrykk for makt. Et tilsvarende fokus er totalt fraværende hos Sturla. Han fokuserer isteden markert på hyppige og rike beskrivelser av typisk kristne prosedyrer reservert for konge og biskop, slik som prosesjoner, håndledning eller ringing med klokker ved *adventus regis*.[3]

I kapittelet om kongens fysiske utseende i min avhandling startet jeg med simpelthen å telle beskrivelsene som ble gitt av hver sagaforfatter (Monclair 1995: 63-107). Mine kriterier for beskrivelse var presentasjon av klesdrakt, stridsdrakt, stoffer, farger, hårprakt og bevæpning, beskrivelse av en av faktorene alene eller flere i kombinasjon. Faktorene ble valgt med tanke på sammenligning. Utsagn om skjønnhet f.eks. varierer sterkt både i styrke og formulering, og er således vanskelig å klassifisere, og derfor utelatt. Et slikt valg av kriterier vil bryte opp den asyndetiske oppregningen av parvise, ofte allitererende og assonerende, adjektiver som Lars Lönnroth har fremholdt som særlig karakteristisk for sagaportrettene (1965). Slik kan problemet knyttet til eventuelle retoriske innslag i portretteringene reduseres, og et annet bilde enn tidligere presentert tre frem.

Sammenlagt beskrives atten konger og to dronninger ved femti anledninger ut fra disse faktorene i *Heimskringla*. Sturla presenterer to konger og en dronning ved fem anledninger i *Hákonar saga*. Selvfølgelig varierer disse sagaene i lengde, og graden av oppmerksomhet Snorri vier til hver konge, varierer betydelig. Jeg har likevel funnet tallene signifikante, særlig fordi menn som Sigurd Syr eller Sigurd Slembe, med sin moderate plass i sagaene og antagelig i virkeligheten også, beskrives hyppigere av Snorri enn Håkon Håkonsson gjør av Sturla.

I detalj beskriver Snorri kongen i pell, silke, gudvev, klede eller skarlagen, Sturla beskriver ikke kongens klær i det hele tatt.[4] Snorri beskriver kongens lyse, brune eller svarte hår, Sturla har ingen beskrivelser av kongens hår i det hele tatt. Snorri beskriver kongens sverd, skjold eller hjelm, Sturla beskriver heller ikke kongens bevæpning i det hele tatt. Dette er det gjennomgående mønsteret i forhold til alle beskrivelsene jeg har analysert.

På den annen side forteller Snorri oss at da Olav Haraldsson gikk til høymesse på Kristi himmelfartsdag gikk biskopen i prosesjon rundt kirken og leide kongen med seg. Da de kom tilbake til kirken skal biskopen ha leid kongen til plassen hans på nordsiden av koret (*Heimskringla*, ÓL.HELG. kap. 84). Snorri beskriver også den mottakelsen han hevder ble gitt Sigurd Jorsalfare av den bysantinske keiseren Kirjalaks da Sigurd

ankom Miklagard. Kirjalaks åpnet sin gylne port, *Gullvarta*, for å hilse Sigurd, og Snorri forklarer hvordan keiseren pleide å ankomme til hest gjennom denne porten når han vendte hjem i seier fra krig mot et av sine nabofolk. Kirjalaks lot pell spre utover gatene fra *Gullvarta* til sin gildeste hall, og tok på denne storslagne måten i mot den norske kongen (*Heimskringla*, SIG.EYST.ÓL. kap. 12).

Snorri viser med andre ord sin kjennskap til *adventus regis*, men i hele *Heimskringla* omtaler han den kun ved disse to anledningene. I kontrast til dette beskriver Sturla fjorten mottakelser som dette i *Hákonar saga*, og viser hvilken betydning han tilla slike ritualer ved sin detaljerte redegjørelse for konflikten mellom Håkon og Skules tilhengere i 1217 (*Hákonar saga*, kap. 19, kap. 48, kap. 77, kap. 99, kap. 199, kap. 224, kap. 249, kap. 254, kap. 294, kap. 302, kap. 313). På vei til Bergen, dagen etter at Håkon hadde fått kongsnavn på *EyraÞing*, mottok han beskjed fra Dagfinn Bonde om at biskopen og kórbrødrene i Bergen hadde fått beskjed av erkebiskopen i Nidaros om ikke å vise Håkon noen ære når han ankom. Erkebiskopen støttet Skule. Bergensmennene sto i klemme mellom konge og erkebiskop, men saken løste seg etterhvert, og prestene gikk i prosesjon mot Håkon på det mest ærefulle vis, mens kirkeklokkene ringte over hele byen (*Hákonar saga*, kap. 19).

Erkebiskopen stod imidlertid på sitt. Da både Håkon og Skule var i Bergen i påsken 1218, nektet han fortsatt å ringe med kirkeklokkene eller gå i prosesjon mot kongen. Han redegjorde for sin adferd ved indirekte å vise til hvem som hadde rett til *adventus regis*. Så snart Inga fra Varteig gjennom sin jernbyrd hadde bevist at Håkon var rettmessig arving til tronen, skulle han vise ham all den ære som stod i hans makt (*Hákonar saga*, kap. 39). Sturla resonnerer antagelig langs samme linjer i sin beretning om hvordan Skule tok kongsnavn på *EyraÞing* i 1239. Han presiserer hvordan det etter tingets slutt ikke ble gjort prosesjon mot Skule og Olavsskrinet, ei heller ringt i klokker. To kórbrødre kom imidlertid ut og leide Skule, og Sturla bemerker: "Folk syntes det var mindre uvilje å finne hos kórbrødrene enn de ventet." (*Håkon Håkonssons saga*, kap. 199).

Forskjeller som disse ovenfor er representative for alle mine funn. Snorri fokuserer på kongens presedens med hensyn til visuelle uttrykk for makt, mens Sturla henleder oppmerksomheten mot andre aspekter ved kongens rolle. Min oppgave har vært å forklare disse forskjellene.

Mulige forklaringer av kildene

Ved siden av å være historieverk hører kongesagaene til den vestlige verdens litterære kanon, slik islendingesagaene gjør det. Når man skal bruke dem som historiske kilder, er derfor de viktigste og uunngåelige problemene følgende:

A. Å bedømme deres representativitet. For hvem ble de skrevet, og av hvem, dvs. på hvilken måte er de tendensiøse? Og selvfølgelig, når ble de skrevet og om hvilket tidsrom, dvs. er det mulig å bruke *Heimskringla*, skrevet ca 1230, som kilde til kunnskap om 1000-tallet?

B. Å sortere fakta fra fiksjon. Ettersom sagaene absolutt er litteratur, hvordan skal vi gjenkjenne mulige sjanger-spesifikke, narrative konvensjoner eller strategier? Og hvis vi kjenner igjen slike strategier, hva betyr de og hvordan varierer de innenfor sagalitteraturen, mellom kongesagaene og islendingesagaene f.eks.?

Før jeg drøfter disse problemene i forhold til mitt tema spesielt, burde jeg kanskje tilkjennegi min posisjon i forhold til sagaenes kildeverdi generelt. Jeg anser dem hovedsaklig som kilder til forestillinger i tiden de ble skrevet ned. Det vil si at jeg behandler *Heimskringla* hovedsaklig som kilde til 1230-årene og *Hákonar saga* hovedsaklig som kilde til 1260-årene.

Utviklingen av kildekritikken i forbindelse med bruk av sagaer i historieforskningen er velkjent, så jeg vil ikke dvele ved punktene over. Jeg vil bare argumentere for at ved å fokusere på hverdagslige ritualer og symboler, dvs. på fenomener som sagaforfatterne mest sannsynlig nevner *en passant*, var jeg til en viss grad i stand til å omgå både problemet med tendens og problemet med litterære konvensjoner. Jeg skal være mer spesifikk.

Enkelte forskere, som Birgit Sawyer, har argumentert for at forskjeller som den mellom Snorris og Sturlas portretter av kongen best kan forklares som et resultat av Snorris bevisste, personlige stillingstagen mot den kristne *rex iustus*-ideologien. Han verken likte eller ønsket den (Sawyer 1993). Og i tråd med Gudmund Sandviks standpunkt har det blitt vektlagt at Snorri skrev på den måten han gjorde hovedsaklig på grunn av sin islandske bakgrunn (Sandvik 1955; Bagge 1991; 1994).

Mot det første av disse synspunktene vil jeg innvende at det er nettopp med hensyn til representativitet at den metodiske fordelen ved min hverdagstilnærming kommer til sin rett. Vi kan tro at Snorri var tendensiøs i sin gjengivelse av en stor begivenhet som Olav Haraldssons fall, men det er ingen grunn til å tro han hadde sterke følelser når det gjaldt beskrivelsen av vanlige måter å sove på. Likeledes er det ingen grunn til å tro han fant på litterære mønstre for å beskrive hvordan man ga eller tok imot gaver, plasserte skip i havn, eller brukte merket i slag. Av den grunn vil jeg argumentere for at funnene mine er representative utover sagaforfatteren. Sagaene var ikke ment å være fiksjon, de var ment å være realistiske historieverk. Deres tilhørere forventet sannheten, og ville antagelig ikke ha godtatt uriktige beskrivelser av hverdagsfenomener.

Jeg har også innvendinger mot det synspunktet at Snorris geografiske og politiske bakgrunn skulle være den viktigste grunnen til at han skrev som han gjorde. Snorri var en av de største høvdingene på Island i fristatstiden. Sturla var også fra Island, han var Snorris nevø, og som ham, en av de største høvdingene på Island. Med andre ord, hvis Snorri skrev som han gjorde hovedsaklig på grunn av sin bakgrunn, må det være andre grunner til at Sturla skrev distinkt annerledes, ettersom hans bakgrunn stort sett må sies å ha vært den samme.

Videre vil jeg kommentere muligheten av at narrative konvensjoner eller litterære strategier skulle være den mest sannsynlige forklaringen på forskjellen mellom Snorri og Sturlas tekster. Islendingesagaene og de ikke-samtidige kongesagaene er blitt hevdet å være mindre realistiske enn samtidssagaene, og derfor gi større rom for beskrivelser av vakkert hår, vakre klær, våpen eller lignende.[5] Som et utgangspunkt vil jeg gjengi enkelte norrønfilologers forklaring på sagaforfatternes beskrivelser av blå klær, og sammenligne disse med mine funn fra kongesagaene.

Flere har hevdet at blå klær er et typisk eksempel på et litterært topos, muligens med muntlig opphav, som har vandret fra én saga til den neste. Hermann Pálsson har fastslått at: "The image of Hrafnkel on both occasions riding in blue clothing is all we need to know about his mood and intentions, for in the sagas blue clothing is conventionally worn by killers." George Johnston har skrevet at: "in other sagas it is said that men wore blue clothes when they were bent on killing." Fredrik Heinemann har hevdet at: "topos II [the blue clothes] signals that Þorðr is in a "killing mood"." (Pálsson og Johnston sitert fra Acker 1988; Heinemann 1991; se Hughes 1969).

Hvis vi sammenligner disse utsagnene med situasjonene der blå klær er beskrevet i kongesagaene, vil vi finne at de ikke helt stemmer. Ifølge Snorri hadde Sigurd Syr på seg blå kjortel og bukse da han mottok beskjeden om at Olav Haraldsson var på vei for å besøke ham og Åsa, noe Snorri sier han ble glad for å høre (*Heimskringla*, ÓL.HELG. kap. 33). Asbjørn Selsbane skal ha hatt blå kjortel da Åsmund drepte ham, Harald Hardråde blå kjortel i slaget ved Stamford Bridge, og Sigurd Slembe blå bukser og skjorte da gjestene til Harald Gille forsøkte å drepe ham (*Heimskringla*, ÓL.HELG. kap. 123, HAR.HARÞ. kap. 90, MAGN.BLIND.HAR.GILL. kap. 14). Sturla nevner ikke fargen blå i *Hákonar saga* i det hele tatt.

Den blåkledde er ikke beskrevet som "in a killing mood" i noen av disse situasjonene, jeg ville heller si tvert imot. Hvis et litterært topos skulle utledes av det å bære blått i kongesagaene, måtte det være at den blåkledde sto i fare for å *bli* drept. Jeg vil derfor isteden, med Paul Acker, si at: "The contrast in the sagas is really one between dyed and undyed clothes, between everyday clothes in natural-wool colours [...] and fancy, imported dyes." (Acker 1988: 209).

Dette impliserer ikke at jeg ikke tror at beskrivelser av farger, eller andre rike skildringer, i noen tilfeller også fungerer som litterære retardasjons- eller varselteknikker, ment for å skape spenning i fortellingen. Det betyr bare at jeg ikke tror litterære strategier alene kan forklare forskjellen mellom Snorris og Sturlas måte å skrive på.

Implisitt i diskusjonen om narrative konvensjoner ligger også et fokus på sjanger som et viktig forklarende element. Som nevnt over, kan kan man spørre om Snorri bare skrev mer i sjangeren islendingesaga da han skrev *Heimskringla*? Mot dette kan det innvendes, med M.I. Steblin-Kamenskij (1975), E.P. Durrenberger (1992), K. Lunden (1997) eller J.V. Sigurðsson (1993), at å anlegge et slikt sjangerperspektiv på sagalitteraturen er anakronistisk i utgangspunktet, da det forutsetter en moderne måte å tenke om litteratur på. Og Lars Lönnroth (1975), selv om han vil fastholde en revidert utgave av sjangerbegrepet, argumenterer for at vår tids klassifikasjonssystem ikke på noen måte tilsvarer de distinksjonene fristatstidens islendinger selv brukte. Det kan også innvendes at det flere av norrønfilologene har undersøkt, er nettopp fenomener som de bevisste, delvis standardiserte sagaportrettene som gis ved første introduksjon eller i nekrologen, og ikke de hverdagslige, og jeg vil fortsatt hevde mindre bevisst tendensiøse, beskrivelsene jeg har undersøkt. Videre har referansen til sjanger like ofte blitt brukt som argument for å forklare likheter som forskjeller mellom de ikke-samtidige og de samtidige sagaene (Sigurðsson 1993: 29; Lönnroth 1964: 30) Og avslutningsvis, *om* vi aksepterer betydningen av sjangre, må vi fremdeles forklare islendingenes behov for dem.

Derfor er det at jeg, kildekritiske innvendinger til tross, vil fastholde min konklusjon om at den mest sannsynlig forklaringen på forskjellen mellom Snorri og Sturlas fremstilling av kongeskikkelsen er at forestillingene om lederskap i Norge faktisk endret seg betraktelig i årene mellom 1230 og 1265. Den gamle forestillingen om en heroisk-karismatisk leder, en *primus inter pares*, måtte endelig for alvor vike plassen til fordel for den kristne forestillingen om en konge av Guds nåde, en *rex iustus dei Gratia*. Hvis vi, slik Sverre Bagge har påpekt, tar med i betraktningen at Snorris direkte kjennskap til Norge stammet fra hans opphold her fra 1218 til 1220, da Håkon Håkonsson nettopp hadde besatt en vaklende trone og delte landet med en mektig jarl, så er det sannsynlig at forskjellen mellom Snorri og Sturlas beskrivelser formidler noe også om virkeligheten (Bagge 1994: 211).

LITTERATUR:

Acker, Paul 1988: "Valla-Ljóts saga. An Icelandic Family Saga." *Comparative Criticism* 10.

Andersson, Theodore 1975: "Splitting the Saga." *Scandinavian Studies* 47.

Bagge, Sverre 1987: *The Political Thought of the King's Mirror*, Odense.

Bagge, Sverre 1990: "Det primitive middelaldermenneske? Kropp, vold og seksualitet." *Middelalderens mentalitet* (red. Ingvild Øye), Bergen.

Bagge, Sverre 1991: *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley.

Bagge, Sverre 1994: "Samfunnsbeskrivelsen i Heimskringla." *Historisk tidsskrift*, nr. 2, Oslo.

Blindheim, M., Gjærder, P. og Sæverud, D. 1985: *Kongens makt og ære*, Oslo.

Blom, Grethe Authén: "Klede." *KLNM*, bd. VIII: 470.

Durrenberger, E.P. 1992: *The Dynamics of Medieval Iceland*, Iowa City.

Falk, Hjalmar 1919: *Altwestnordische Kleiderkunde*, Kristiania.

Franzén, Anne Marie: "Päll." *KLNM*, bd. XIII: 635.

Fried, Morton H. 1967: *The Evolution of Political Society*, New York.

Fried, Morton H. 1983: "Tribe to State or State to Tribe in Ancient China." The Origins of Chinese civilization (ed. Keightley), Berkeley.

Geijer, Agnes: "Baldakin." *KLNM*, bd. I: 311; "Bomull." *KLNM*, bd. II: 70-71.

Hallberg, Peter 1975: "Hrafnkell Freysgoði the "New Man" – A Phantom Problem." *Scandinavian Studies* 47.

Hallberg, Peter 1975: "Hunting for the Heart of Hrafnkels Saga." *Scandinavian Studies* 47.

Harris, Joseph 1972: "Genre and Narrative Structure in Some *Íslendinga Þættir*." *Scandinavian Studies* 44.

Harris, Joseph 1975: "Genre in Saga Literature: A Squib." *Scandinavian Studies* 47.

Harris, Joseph 1976: "Theme and Genre in Some *Íslendinga Þættir*." *Scandinavian Studies* 48.

Heinemann, Fredrik J. 1975: "Hrafnkels saga Freysgoda: the Old Problem with the New Man." *Scandinavian Studies* 47.

Heinemann, Fredrik J. 1975: "The Heart of Hrafnkatla Again." *Scandinavian Studies* 47.

Heinemann, Fredrik J. 1991: "Intertextuality in Bjarnar saga Hítdælakappa." *Proceedings from the Eighth International Saga Conference*, Gøteborg.

Hoffmann, Martha: "Skarlagen." *KLNM*, bd. XV: 404.

Hughes, G.I. 1969: "A Possible Saga Convention." *English Studies in Africa*, 12.2.

Jón Viðar Sigurðsson, 1993: *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*, Bergen.

Lunden, Kåre 1997: "Overcoming Religious and Political Pluralism. Interactions Between Conversion, State Formation and Change in Social Infrastructure in Norway c. AD 950-1260." *Scandinavian Journal of History*, nr. 2.

Lönnroth, Lars 1963-1964: "Kroppen som själens spegel – ett motiv i de isländska sagorna." *Lychnos: Lärdomshistoriska Samfundets årsbok.*

Lönnroth, Lars 1964: "Tesen om de två kulturerna: Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar." *Scripta Islandica* 15.

Lönnroth, Lars 1965: "Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning – en komparativ studie." *Acta Philologica Scandinavica* 27.

Lönnroth, Lars 1975: "The Concept of Genre in Saga Literature." *Scandinavian Studies* 47.

Monclair, Hanne 1995: *Forestillinger om kongen i norsk middelalder gjennom ritualene og symbolene rundt ham*, KULTs skriftserie nr. 44, Oslo.

Sahlins, Marshall 1963: "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief." *Comparative Studies in Society and History* 5.

Sandvik, Gudmund 1955: *Hovding og konge i Heimskringla*, Oslo.

Sawyer, Birgit 1993: "Samhällsbeskrivningen i Heimskringla." *Historisk tidsskrift*, nr. 2, Oslo.

Schramm, P.E. 1956-1959: "Herrschaftzeichen und Staatssymbolik." *Monumenta Germaniae Historica* XIII, 3. vols, Stuttgart.

Snorri Sturluson: *Heimskringla*, (utg. Finnur Jónsson), Oslo 1966.

Southall, Aidan 1988: "The Segmentary State in Africa and Asia." *Comparative Studies in Society and Politics*, vol. 30.

Steblin-Kamenskij, M.I. 1975: *Islendingesogene og vi*, Oslo.

Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*, Oslo.

Sturla Þórðarson: *Hákonar saga Hákonarsonar* (utg. Marina Mundt), Oslo 1977. (Oversatt tekst i: red. Finn Hødnebø/Hallvard Magerøy 1979, *Norges kongesagaer*, bd. 4, Oslo.)

Sverris saga, (utg. Gustav Indrebø), Kristiania 1920.

Weber, Max 1971: "Herredømme. Det legale herredømmes tre rene typer." *Makt og byråkrati*, Oslo.

NOTER

1 Sagaene jeg har undersøkt er *Heimskringla, Sverris saga, Bǫglunga sǫgur* og *Hákonar saga*, og jeg har holdt informasjonen herfra opp mot normative kilder som *Konungs Skuggsjá* og *Hirdskråen.*

2 Kongens tradisjonelle verdighetstegn ble behandlet på det syvende symposiet i ikonografi i Bergen i 1980. Innleggene er trykket i Blindheim, Gjærder & Sæverud 1985.

3 *Adventus regis* eller kongens ankomst: den liturgiske mottakelsen av Guds salvede på jorden, dvs. kongen eller høyere geistlige. Ritualene reflekterer Jesu ankomst til Jerusalem på palmesøndag.

4 Sagaene kan opplyse om bruk av en rekke forskjellige stoffer. Blant dem vi i dag benevner på samme måte, finner vi silke, lin, filt og skinn. Ellers omtales skarlagen, klede, gudvev, fustan, pell, purpur og baldakin. Skarlagen var et fint ullstoff, som opprinnelig kunne ha forskjellige farger. Klede var en tilsvarende betegnelse, som på samme måte refererte til utenlandsk ullstoff. Begge benevnelser ble brukt til forskjell fra vadmel, som betegnet de hjemmeproduserte ullstoffene. Gudvev betegnet et kostbart bomullsstoff, i likhet med fustan, men fustan var en betegnelse som kom senere i bruk. Pell betegnet kostbart tøy i sin alminnelighet, og kunne være vevet både av ull, bomull og silke. Purpur var også et stoff som kunne være vevet enten av ull eller silke, og fargen var gjerne fiolett, mørkerød eller brunlig. Baldakin betegnet opprinnelig et stoff fra Bagdad (italiensk form *baldacco*), men gikk senere over til å ha generell betydning praktvevnad, uavhengig av tilvirkningssted. Generell informasjon: Falk 1919, Hoffmann, Blom, Franzén, Geijer *KLNM*.

5 For diskusjoner langs disse linjene, se f.eks. Lönnroth 1964; Harris 1972; Lönnroth 1975; Harris 1975; Andersson 1975; Hallberg 1975; Heinemann 1975; Harris 1976.

JAMES E. KNIRK

Runer som tegn og symboler

RUNEARKIVET VED UNIVERSITETETS OLDSAKSAMLING i Oslo får ofte henvendelser fra legfolk som er interessert i runer eller som tror at de har funnet en runeinnskrift. Det er en utbredt oppfatning blant folk at runer er magiske symboler med en egen, uforklarlig kraft. Under diskusjoner må fagmannen da opplyse med fakta og faglige argumenter for om mulig å få motparten til å nyansere synet sitt på runetegn.

For eksempel henvendte en ivrig turgåer seg til Runearkivet for noen år siden da han trodde at han hadde funnet en runeinnskrift. Det dreide seg om ett enkelt tegn, en **t** i eldre runer, mente vedkommende, hogd inn opp ned på en stein ved et vann i Nordmarka. Siden han hadde studert religionshistorie, kunne han fortelle at tegnet var snudd opp ned for å påkalle Tor og mane ham ned til dette kultstedet. (Det burde naturligvis ha vært guden Tyr; Tor ville vært stavet med **þ**, jf. norrønt *Þórr.*) Steinen som dette stod på, måtte ha vært et hedensk alter. At et eldre runetegn **t** snudd opp ned er til forveksling lik en pil som peker nedover, rokket ikke ved denne observatørens oppfatning. Under en arkeologisk befaring noe seinere viste det seg at tegnet stod midt på en moderne eiendomsgrense for ei hyttetomt. Hytta var blitt fraflyttet for ca. 60 år siden da det aktuelle vannet ble innlemmet i Oslos nettverk av drikkevannskilder. At tegnet derfor ganske naturlig kunne forstås som en moderne, hjemmelaget grensemarkering, endret heller ikke på vedkommendes oppfatning. Han visste at dette var et hedensk, hellig sted, fortalte han, siden han følte det i hele kroppen når han stod der.

Å diskutere den eventuelle symbolbruken av runer opp gjennom tiden går altså inn som en del av arbeidet i Runearkivet. Stort sett møter man ikke vitenskapelige motargumenter når man diskuterer dette emnet med de som er overbevist om at runer er mystiske kraftsymboler. I denne artikkelen vil "runer som tegn og symboler" bli undersøkt på et faglig grunnlag. Diskusjonen vil begrense seg mest til middelalderen og til norske forhold, men tidligere innskrifter og noen utenlandske innskrifter vil også bli trukket inn. Innskrifter fra tidligere tider tjener da som eksempler på den historiske bakgrunnen for middelalderrunene.

Utgangspunktet for diskusjonen her er den faktiske bruken av runer slik den kommer til syne i innskrifter fra middelalderen i Norge. Risting av runer er også omtalt i den norrøne litteraturen, og opplysninger derfra vil bli referert. Det er imidlertid uvisst om fortellingene reflekterer genuine runetradisjoner, eller om de er litterære fiksjoner. Derfor vil diskusjonen i hovedsak bygge på den epigrafiske bruken av runer.

I det følgende gjengis flere runeinnskrifter. Runetegn er omskrevet til latinske bokstaver og trykt med fete typer, mens gjengivelser i normalisert norrønt (gammelnorsk) eller latin trykkes i kursiv. Usikkerhet ved lesning av enkelte runetegn er angitt ved parenteser; tapt tekst ved en bruddkant betegnes med en bindestrek. Ligaturer eller sammenskrivninger, såkalte binderuner, er ikke angitt. Innskriftene er vist til etter publikasjonsnummer i korpusutgaven (f.eks. N107 Knestang, dvs. nr. 107 i *Norges innskrifter med de yngre runer = NIyR*) eller etter registreringsnummer i Runearkivet i Oslo. Det finnes to serier for foreløpig registrering av innskrifter: en B-serie for innskrifter fra Bryggen i Bergen og en A-serie for innskrifter fra resten av landet.

RUNER SOM SKRIFTTEGN

Alfabetet og runeskrift

I utgangspunktet må man slå fast at runer er skrifttegn, altså at de har fungert som tegn innenfor et skriftsystem. For å være

mer spesifikk, kan man si at de er alfabetiske skrifttegn. Det vil si at de uttrykker språklyder.

Bakgrunnen for all skrift er billedlige begrepstegn som kalles piktogrammer eller ideogrammer. I primitiv billedskrift står hvert enkelt piktogram for et helt ord eller begrep, mens i mer utviklede systemer kan tegn stå for deler av et ord, f.eks. en stavelse. Dette er bakgrunnen for flere ulike skriftsystemer helt fra mesopotamisk kileskrift og egyptiske hieroglyfer til de kinesiske kalligrammene (jf. Jean 1991: 11-49). For å lese eller skrive innenfor et piktografisk system, må man kjenne et stort antall tegn, ofte minst 300 til 600. Forresten er det også en slags billedskrift som brukes internasjonalt i dag for å kommunisere på tvers av språkgrenser på offentlige steder, som f.eks. når et "røyking ikke tillatt"-skilt viser en tent sigarett med en rød ring rundt og en svart strek over.

Alfabetiske skrifttegn eller bokstavskrift er en noe yngre oppfinnelse enn piktogrammer. Oppfinnelsen ble gjort av semitter og utviklet av fønikere i området øst for Middelhavet for bortimot 4000 år siden. Systemet som ble oppfunnet, var vesensforskjellig fra piktografiske systemer. Det gikk ut på å bruke et meget begrenset antall tegn som hvert stod for én lyd i språket, eller en gruppe nært beslektede lyder. Hver gang lyden forekom, kunne samme tegn brukes for å gjengi den. Dermed kunne alle ord i språket representeres ved bruk av et svært begrenset antall lydtegn, oftest bare tjue til tretti. Dette begrensede settet av tegn for et slikt lydskriftsystem kalles et alfabet (jf. Jean 1991: 50-71, Cross 1989).

Alfabetet var kulturgods og ble formidlet gjennom kulturkontakter. Etter oppfinnelsen i Midtøsten ble det lånt fra semittene av grekerne, og fra dem igjen av folkestammene i Italia, blant dem romerne. Seinere kom de germanske stammene i kontakt med middelhavskulturene og overtok alfabetkonseptet. Germanernes alfabetiske skrifttegn var runer (jf. Düwel 1997b: 805-809).

I løpet av de siste hundre årene har det vært mange forsøk på å forklare runetegn alfabethistorisk, og det er ennå ikke oppnådd enighet om bakgrunnen for runene (jf. Düwel 1983: 90-95). Den første og mest nærliggende teorien var den latinske, som gikk ut på at runer kunne avledes fra og var kalkert over de latinske bokstavene. Seinere kom den greske teorien, som delvis var basert på feilaktig arkeologisk tidfesting av noen innskrifter (men jf. Morris 1988). Så fulgte den etruskiske teorien, basert på slående, men overfladiske likheter, og også en forfalsket innskrift, og endelig kom den nord-italiske teorien, som bygde på samme slags likheter som den etruskiske teorien. Det umiddelbare opphavet for runetegn ser likevel ut til å være det latinske alfabetet, sannsynligvis romernes kapitalskrift, dvs. store bokstaver (jf. Moltke 1985: 61-65; se også Williams 1996).

Andre forklaringer på runetegnenes opphav er også blitt framsatt. De germanske stammene, særlig de nordgermanske, hadde allerede noen tusen år før Kristi fødsel sine helleristninger, dvs. stiliserte bilder og symboler hogd inn i fast fjell. Tyske nasjonalister ville i første del av dette århundret utlede runer fra tegn brukt i slik bergkunst. Dette gjorde de til tross for at få runetegn, først og fremst tegnet **þ**, synes å trenge en "germansk" forklaring. (Bakgrunnen for **þ** er nok den latinske bokstaven 'D', med forminsket bøyle.) Så vidt man vet, har ikke de nordiske helleristningene noen gang hatt funksjon som skrifttegn. De har heller fungert som symboler i forskjellige kultiske sammenhenger. Teorien om at runer oppstod fra helleristningstegn, ble fordreid av nazistene, som mente at alt germansk var rent og opphavlig, mens alt annet var degenerert. De hevdet derfor til og med at runetegn, utledet av helleristningstegn, var opphavet til både greske og latinske bokstaver. Nazistenes bruk av helleristningstegnet "solkors" som hakekors er en fordreining av den germanske kulturarven, og det samme gjelder bruken av runetegnet for s i SS-merket (jf. Hunger 1984: 96-107).

Det har vært framsatt forskjellige teorier for å forklare hvorfor de germanske stammene trengte skrifttegn. Den ene teorien går ut på at runeinnskrifter i den eldste tiden hovedsakelig var kultiske, tekstene var religiøse, og runeristerne var de germanske prestene. Denne teorien har fortsatt mange tilhengere, til tross for at man f.eks. vet lite eller ingenting om de germanske "prestene". Innskriftene er da også blitt tolket som gjennomgående magiske. I 1950-årene kom en reaksjon på den magiske tolkning av runeinnskrifter, og dette har ført til at man igjen har begynt å betrakte runer primært som skrifttegn for kommunikasjon, og ikke nødvendigvis hovedsakelig med gudene.

Som nevnt var runer som skrifttegn kalkert over andre, etablerte bokstaver, mest sannsynlig latinske store bokstaver (kapitaler). Dette ser man tydelig ved **r**, **h**, **s**, **t** og **b** (se fig. 1), og med bruk av litt fantasi også ved **f**, **u**, **k** (fra 'C', forminsket), **m**, **l** og kanskje **o**. Men runetegnene er kantete, og det ser ut som om man prøver å unngå vannrette linjer for de såkalte kvistene på de loddrette stavene. Flere tegn er også dreid, f.eks. **u**, som er opp ned. Mer iøynefallende enn disse forskjeller i form er selve rekkefølgen av tegnene. Runerekken kalles futhark-en, etter lydverdien av de seks første runetegnene: **fuþark** (**þ** uttales som ustemt 'th' på engelsk). Dette er imidlertid et moderne navn som ble laget etter mønster av betegnelsen "alfa-bet" fra de greske navnene på de to første bokstavene i det greske alfabetet: "alpha" og "beta". Rekkefølgen av skrifttegn i det greske alfabetet og det latinske alfabetet er tilnærmet lik hverandre. Den egenartete rekkefølgen av runetegn er og blir uforklart (se fig. 1).

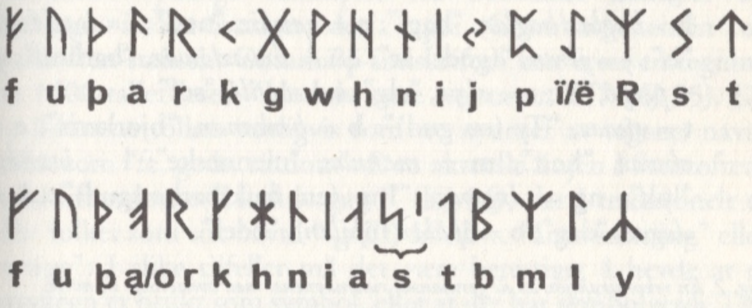

f u þ a r k g w h n i j p ï/ë R s t
f u þ ą/o r k h n i a s t b m l y

Fig. 1. Den eldre runerekken med tjuefire tegn (øverst), i bruk fra ca. 200 til ca. 700/800 e.Kr., med tilsvarende latinske bokstaver. Den yngre runerekken med seksten tegn (nederst), i en variant i bruk tidlig på 1000-tallet i Norge, med tilsvarende latinske bokstaver.

Runenavnene

Hvert runetegn hadde et eget navn. En iøynefallende forskjell fra både det greske og det latinske alfabetet var at runenavnene var ord og hadde altså mening i de germanske språkene. Greske bokstavnavn derimot, f.eks. alpha-beta-gamma, var overtatt fra semittisk og betydde ikke noe på gresk, og a-be-ce på latin var bare lyder, uten meningsinnhold. Runenavn som ord i språket må ha vært en del av systemet helt fra de eldste tider, men navnene er overlevert først i antikvariske skrifter om alfabeter fra Kontinentet (under engelsk påvirkning) og fra England fra tiden noe før og omkring år 1000. De forekommer også i det såkalte gammelengelske runediktet og i en forkortet versjon i de tilsvarende runediktene fra Skandinavia i høy- og seinmiddelalderen. At det er store likheter over et stort område og tidsrom, tyder på at navnene var gamle. Enkelte av de eldste runenavnene er nokså sikre, andre hviler på et tynt grunnlag. For en rimelig rekonstruksjon av de eldste runenavnene, se tabellen i fig. 2 (jf. Düwel 1983: 104-110).

f = *fehu*, "fe, gods"; **u** = *ûruz*, "urokse"; **þ** = *þurisaz*, "tusse, rise"; **a** = *ansuz*, "gud, ås (æsir)"; **r** = *raidô*, "ritt, vogn"; **k** = *kaunan*?, "byll, sykdom"; **g** = *gebô*, "gave"; **w** = *wunjô*, "glede"
h = *haglaz*/ *haglan*, "hagl"; **n** = *naudiz*, "nød"; **i** = *îsaz*/ *îsan*, "is"; **j** = *jêran*, "(godt) år"; **ë/ï** = *ihwaz*/ *îwaz*, "barlind"; **p** = *perþô*, "?"; **z** = *algiz*, "elg"; **s** = *sôwilô*, "sol"
t = *tîwaz*, "Ty (en gud)"; **b** = *berkanan*, "bjørkeris"; **e** = *ehwaz*, "hest"; **m** = *mannaz*, "menneske"; **l** = *laukaz*, "løk"; **ng** = *Ingwaz*, "Ing (en fruktbarhetsgud)"; **d** = *dagaz*, "dag"; **o** = *ôþalan* (*ôþilan*), "odel"

Fig. 2. En rekonstruksjon av de germanske runenavnene, med oversettelse til norsk.

Runenavnene hadde en skriftteknisk funksjon og utgjorde en hukommelsesteknikk. Prinsippet bak navnene på runetegnene var akrofonisk: de skulle begynne med den lyden som tegnet stod for. De eneste unntak var runenavn for tegn som stod for lyder som ikke kunne forekomme i begynnelsen av germanske ord. På samme måte som ved innlæringen av ramsen "a-be-ce" kunne runenavnene hjelpe med staving. Husket man navnet, hadde man samtidig husket lyden og kunne da bruke tegnet for lyden.

Kombinasjonen av den merkelige rekkefølgen av skrifttegnene og det bestemte utvalget av runenavnene har ført til flere forsøk på å utlede et germansk verdensbilde fra runerekken. Men løsningene er ikke overbevisende. Runenavnene gjengav sikkert viktige begreper for germanerne. Men det faktum at "gods" eller "rikdom" var viktig for dem og at *fehu* var navnet på det første tegnet, betydde at ikke noe annet runenavn kunne begynne med *f-*. Andre viktige begreper som begynte med *f-* var således avskåret fra å opptre i runerekkens "verdensbilde". I tillegg var det for noen lyder relativt få ord i språket som begynte med den lyden. Da var valget av runenavn tilsvarende begrenset, og et mindre viktig begrep fra "verdensbildet" kunne dukke opp blant runenavnene.

RUNETEGN SOM SYMBOL FOR SITT NAVN

Så tidlig som rett etter folkevandringstiden finnes det eksempler på at runetegn kunne brukes i innskrifter for sitt navn. To noenlunde tydelige eksempler fra 600-tallet kommer fra Blekinge i Sør-Sverige: den tapte Gummarp-steinen og Stentoften-steinen. Gummarp-innskriften kan etter en tegning fra 1600-tallet leses: "Hodulv satte tre staver: fff" (KJ 95). De tre f-runene tolkes vanligvis som tre nyanser av tegnets navn, oftest som "fe, gods, rikdom". Den aktuelle linjen i Stentoften-innskriften leses: "Hodulv gav j" (KJ 96), der j tradisjonelt er blitt tolket som sitt navn: "(godt) år", dvs. "årsavkastning" eller "avling". I slike tilfeller må det være berettiget å hevde at et runetegn er brukt som symbol, eller at det har symbolverdi. Det symboliserer navnet sitt.

At runetegn hadde navn og at de tilsynelatende allerede fra den eldste tiden kunne brukes som symbol for sitt navn, er blitt kombinert med en uttalelse i den romerske historikeren Tacitus' skrift om de germanske folkestammene fra ca. 100 e.Kr. I kapittel 10 av *Germania* forteller han hvordan germanerne risset tegn på trebiter og kastet dem ut på et hvitt klede, hvoretter stammens prest bad til gudene, plukket opp tre biter og spådde framtiden basert på de innrissede tegnene. Her har man antatt at tegnene var runetegn og eksempelvis at f, "fe", skulle indikere "rikdom" i vente, mens **h**, "hagl", skulle forutsi en ublid skjebne. Hvorvidt tegnene på trebitene var runetegn eller helt andre tegn og symboler, er et spørsmål man nok aldri vil få svar på.

Det er spredte forekomster av runetegn brukt for sitt navn i innskrifter fra vikingtiden. Blant eksemplene som er overbevisende, er innskriften fra Ingelstad i Östergötland (Ög 43). I tillegg til en tekst med yngre runer har man på fjellpartiet tegninger av et sverd og ei sol. Den første linjen leses: "Solse gjorde sola". Den andre linjen begynner med det eldre runetegnet for **d**, som hadde vært ukurant i hundre år eller mer, etter reformen av runerekken ved vikingtidens begynnelse, som innebar overgangen fra eldre runer til yngre runer. Tegnet er etterfulgt av et skadd og vanskelig leselig parti. Det står muligens: "D(ag) hogg dette(?) sverdet(?)" (Sanness Johnsen 1968: 134-136), med **d** brukt for sitt runenavn, som personnavnet *DagR*.

I middelalderen blir **m**-runen brukt som en forkortelse i håndskrifter skrevet med latinske bokstaver. Her fungerer det som symbol for sitt runenavn: *maðr*. Dette er tilfellet i f.eks. håndskriftet av Gammelnorsk homiliebok fra rundt 1200. Noe liknende finner man også i gammelengelske håndskrifter, der de angelsaksiske runetegnene **d** og **m** blir brukt for henholdsvis *dæg* og *man/men.*

I runeinnskrifter fra middelalderen er det få opplagte eksempler på bruk av runer for sitt navn. Det finnes i alle fall ett eksempel på dette fra Bryggen i Bergen. I innskrift B265 finner man et dikt i eddaversemål. Den eneste halvstrofen av diktet som kan leses med sikkerhet, må oversettes: "Lykkelig jeg da syntes, da vi satt sammen og ikke et menneske kom mellom oss" (jf. Liestøl 1964a: 35-37). For "et menneske" står det bare runetegnet **m** mellom ordskilletegn. Dette må man tolke som en forkortelse der tegnet er brukt for runenavnet sitt. På liknende måte står runetegnet **k** mellom ordskilletegn som forkortelse i B448, Sigurd Lavards runebrev, som inneholder en bestilling av spydspisser (jf. Liestøl 1964b, 1968: 18-21). Dette blir tolket som *konungr* i setningen: "Ditt smedarbeid vil kongen gjerne ha". Dette har ikke opphavet sitt i runenavnet, som er *kaun*, altså "byll" eller "sykdom", men heller i forkortelser som er vanlige i håndskrifter. For å spare pergament, kunne man forkorte de ordene som forekom hyppigst i tekster i håndskrifter. Et forkortelsessystem gikk ut på å skrive bare første bokstav i et ord etterfulgt av et punktum, som bl.a. 'k.' for *konungr*.

Eddadiktet Skirnesmål synes å vise bruken av i alle fall ett runetegn for sitt navn. I strofe 36, der Skirne endelig får overbevist Gerd om at hun skal gi etter for Freys beiling, står det: "En tusse rister jeg for deg, / og tre staver: / perversitet og galskap / og uutholdelig lengsel". Her er det nokså rimelig at "tussen" sikter til runetegnet **þ**, og de andre "tre staver" bør nok også være runetegn, men hvilke tegn som skulle stå for "perversitet", "galskap" og "uutholdelig lengsel", er uvisst.

Det er få sikre eksempler på at runetegn ble brukt i innskrifter som symbol for sitt navn. Derfor synes det å være metodisk betenkelig å anta at dette er tilfellet for å tolke runeinnskrifter som ellers er vanskelige å forstå. Magnus Olsens tolkning av innskriften på spinnehjulet eller håndteinsvekten fra Byberg i Rogaland, N246, får tjene som eksempel. På denne klebersteinsvekten står fire runetegn: **hans** (der både **a** og **s** har spesielle former slik at innskriften alternativt kunne gjengis som **hænc**). Funnet er et løsfunn og kan ikke dateres. Magnus Olsen påpeker at mannsnavnet Hans eller Hannes forekommer først på 1400-tallet i Norge. Derfor tolker han heller det siste runetegnet som forkortelser for navnet sitt, *sól.* Men *sól* byttes ut med et liknende ord, nemlig *sǫl,* slik at innskriften kan tolkes som ordet *han(d)sǫl,* dvs. "håndslag" (i flertall). På dette spinner Magnus Olsen videre at håndslagene ble gitt i forbindelse med en handel, nemlig en forlovelse, og at håndteinen var en gave og håndfast tegn på forlovelsen. Tolkningen virker søkt, og grunnlaget svekkes betraktelig av at det opereres med et ord som bare likner på runenavnet.

RUNER SOM MAGISKE TEGN I MIDDELALDEREN

Runer fra middelalderen i uforståelige innskrifter

Et antall runeinnskrifter fra middelalderen er uleselige på grunn av skader eller er så fragmentariske at det ikke går an å få noen sammenhengende tekst ut av dem. Dette gjelder første og fremst gjenstander gravd fram arkeologisk i middelalderbyene. Her kan de mer eller mindre uleselige innskriftene utgjøre inntil 5% av det totale antallet. Andre runeinnskrifter, i alle fall 10-15% av alle de som er registrert i Norge, er uforståelige til tross for at de består av godt leselige runetegn. Dette gjelder spesielt korte innskrifter med bare noen få tegn, men det finnes også flere slike lengre innskrifter. I tillegg omfatter 5-10% av de registrerte innskriftene bare runeliknende tegn eller en blanding av runer og runeliknende tegn.

Det norrøne språket i middelalderen er godt kjent fra andre kilder og faktisk forholdsvis likt moderne norsk. Derfor mener man å kunne uttale seg med noenlunde sikkerhet om hvilke innskrifter fra denne perioden som er meningsbærende og hvilke som ikke er det. Innskrifter som ikke gir umiddelbar språklig mening eller ikke kan plasseres innenfor en plausibel språklig kontekst, er kanskje ikke ment som språklige meddelelser i det hele tatt. Det har vært en utbredt oppfatning at uforståelige innskrifter representerer magiske foreteelser hvor runene har fungert som magiske tegn.

De vel tretti runefunnene fra middelalderens Tønsberg er lett å presentere på en oversiktlig måte og representerer et bredt spektrum av innskrifter (jf. Gosling 1989 og *NIyR* II: 161-162, N136). De forståelige tekstene inkluderer meddelelser på både norrønt og latin. Den lengste på norrønt består av bortimot 250 runer på alle fire sider av en trepinne. Teksten, som er ristet av tre eller fire ulike hender, er variert og omfatter: eierformel, omtale av opplæring i runer (jf. Knirk 1994a: 204-205), spørsmål og svar, lønn- eller sifferruner, den såkalte *mistil*-formelen, en forkortelse, et kort utsagn, et lite dikt og en hilsen. Fire innskrifter, på en trepinne, en trekarbunn og noen bein, gjengir hele runerekken eller deler av den. Andre omfatter navn og korte setninger, f.eks. "Asbjørn" på en treplugg, "Unas" og "Erlend" på et bein, "Torgeir" under bunnen av en trebolle og "Arne eier" på en liten høvel. En flat pinne med runer funnet i 1997 har teksten "seks (mark) og (ett) øre" og synes å høre hjemme i et handelsmiljø, sannsynligvis som en vektangivelse heller enn en prislapp. Fire innskrifter er på kirkespråket og inkluderer bl.a. størsteparten av *Ave Maria*-bønnen på en trenagle og den kristne

verneformelen *agla* på en liten tresleiv. Totalt kan rundt to tredjedeler av innskriftene fra Tønsberg tolkes eller gis en rimelig språklig mening.

En blyplate fra Tønsberg har runer og runeliknende tegn i merkelige binderuner eller sammenskrivninger og i tillegg noen få tegn i mindre størrelse skrevet over og under runelinjene. Det hele er totalt uten språklig mening. Tre andre innskrifter består bare av runeliknende tegn i merkelige binderuner, mens ytterligere minst sju innskrifter er uforståelige. Fem av disse består bare av to eller tre tegn: **uo**, **ar**, **uæ**, **ki** og **uþ**(**n**). Disse fem kunne tenkes å være initialer eller forkortelser for ord, eventuelt uferdige innrissinger. Det forekommer én litt lengre uforståelig innskrift, A219: **ssþlrþnmrr**(**s**)**sræni**(**ss**)**k**. Totalt er det altså over 10% av innskriftene fra Tønsberg som består av runeliknende tegn og nesten 25% som ikke synes å være språklig meningsbærende. Spørsmålet er hvordan det skal forstås når man ikke kan finne en språklig tolkning for så mange innskrifter, og spesielt hvordan den lange uforståelige innskriften skal oppfattes.

Imidlertid må man være forsiktig med de såkalte uforståelige innskriftene; de er kanskje bare tilsynelatende uforståelige. I 1956 publiserte Aslak Liestøl runeinnskriftene fra Gol stavkirke, nå på Bygdøy. Innskriften N573, **ætþffssantætþffssant**, var uforståelig for ham. Her er det så mange som seks konsonanter etter hverandre, enkelte gjentatt, som **ff** og **ss**. Hele rekken gjentar seg også, slik at de ti første tegnene er de samme som de ti siste. Dette ble forsiktig hevdet å kunne være en magisk innskrift (Liestøl 1956: 66). Før 1960 hadde enda to eksempler på denne innskriften dukket opp, på Bryggen i Bergen, og Magnus Olsen hadde løst dens gåte (*NIyR* V: 184-185). Han la merke til at *f*jerde og *f*emte runetegn er **ff**, og at *s*jette og *s*juende tegn er **ss**. Innskriften er rett og slett første bokstav i tallene fra én til tjue: **æ***inn* (*einn*), **t***veir*, **þ***rír*, **f***jórir*, **f***im* osv. Siden "elleve" og "én" begynner med samme bokstav, og "tolv" og "to" osv. gjør det samme, gjentar hele rekkefølgen seg etter ti tegn. Etter hvert har man flere forekomster av denne forkortelsen i Norge. Siden det aldri forekommer feil, må risterne ha visst hva de skrev. I motsatt fall ville man vente skrivefeil i forbindelse med risting av såpass mange ellers ikke meningsgivende runetegn. Det er altså lite som tyder på at dette var blitt en magisk formel.

På en av pinnene fra Bryggen med forkortelsen for tallene fra én til tjue står det på samme side ved den andre enden sju runetegn som ved første øyekast synes uforståelige (B89): **smtoþfl**. Når man funderer på hva dette kunne være en forkortelse av, oppdager man at disse runene gjengir første bokstav i navnene på ukedagene: **s***unnudagr*, **m***ánudagr* osv. På den motsatte siden av denne pinnen står enda en forkortet innskrift, der runene **lafranzrrrþr?**- synes å kunne tolkes etter mønster av en vanlig formel slik: *Lafranz reist rúnar þessar*, "Lafrans r(istet) d(iss)e r(une)r". Foran dette står en rekke med runer som fortsatt er uforståelig: **hurþrlslrþsr**. Denne runefølgen likner imidlertid noe i utvalg av tegn og deres rekkefølge på den lange, uforståelige innskriften fra Tønsberg nevnt ovenfor: **ssþlrþnmrr(s)sræni(ss)k**. Det kan hende at det er en sammenheng her og at gåten en eller annen gang vil bli løst. Det er i tillegg fem andre innskrifter fra Bryggen som likner på disse to innskriftene (se Knirk 1994a: 200-203). Siden deler av den uforståelige runefølgen gjentas i andre innskrifter, kan ikke runene være helt tilfeldig valgt.

Tre andre uforståelige runeinnskrifter med klare tekstmessige forbindelser til hverandre ble gravd fram på Bryggen i Bergen. Det dreier seg om N637c: **susbissusbirumæþanole**, N638a: **suspissuspiriure(sn)ol'iok...** og N639a: **suebsicui(s)ubiriumeþon(li)um**. Det var umulig å tolke disse innskriftene før en liknende innskrift ble funnet under en utgravning under Lom stavkirke i 1973, A71b: **suspespisuskurusifihsusam**. Denne inneholdt en lett gjenkjennelig *crucifixus*, dvs. "korsfestet" på latin, noe som gav nøkkelen til tolkningen. Aslak Liestøl tolket alle fire tekster som beslektede forvanskninger av en passasje fra *Credo* eller trosbekjennelsen: *... sub Pontio Pilato passus, crucifixus ...*, "... pint under Pontius Pilatus, korsfestet ..." (Liestøl 1978: 185; *NIyR* VI: 75-76). Tolkningen virker overbevisende. Det finnes likevel andre mulige latinske tekster som ligger nærmere selve forvanskningen i A71b, f.eks. *suspensus pius Jesus crucifixus, Amen*, "den fromme Jesus opphengt og korsfestet, Amen" (jf. Knirk 1998).

Med hensyn til innskrifter som inneholder runeliknende tegn eller uforståelige tekster, kommer forskjellige tendenser til syne. Blant annet synes det som om disse kategoriene utgjør en forholdsvis større prosentdel av innskrifter på bein og på tilfeldig spikkede trepinner enn på vanlige runepinner. Det virker som om de som laget en skikkelig skriftbærer ved å jevne til fire sider på en trepinne, også hadde noe de ønsket å meddele. Derimot har de som fant et suppebein eller spikket mer eller mindre tilfeldig på en trebit, ikke hatt så mye å meddele, eller kanskje ikke engang behersket runekunsten.

Det er påfallende hvor mange innskrifter på bly som er uforståelige eller som består av en blanding av runer og runeliknende tegn, svært ofte i merkelige binderuner (jf. Knirk 1998). Her kan det spille inn at blyplater var kristne amuletter og var som regel forsynt med innskrifter på latin. Få i samfunnet behersket latin, og når det gjelder forvanskede, pseudo-latinske innskrifter eller runeliknende tegn, har nok i de fleste tilfeller verken runeristeren eller eieren av amuletten kunnet kontrollere innholdet. En annen forklaring er også blitt foreslått, nemlig at hele hensikten med en forvirret innskrift på en amulett var å lage en uløselig oppgave for djevelen (jf. *NIyR* V: 153-155, N548 Alshus). Dette kunne virke beskyttende, fordi djevelen da ikke kunne friste noen eller prøve å få tak i dem hvis han var opptatt på annen måte.

En annen bakgrunn for uforståelige innskrifter kan illustreres ved runer på broderte sko fra Bryggen. Fire slike innskrifter er uforståelige, og de to som kan forstås, består av: 1) Vergilsitatet *Amor vincit omnia et* ("Kjærligheten overvinner alt, [la] også [oss gi etter for Kjærligheten]", dette etter en uforståelig innledning; B605), og 2) en forvansket runerekke eller futhark (B663, jf. Knirk 1992: 12). På sko ser det ut til at runer har fungert mest som ornamentikk, sammen med resten av broderingen, og ikke som meningsbærende skrifttegn. Det er også som regel de mest "dekorative" av runetegnene som forekommer i broderte innskrifter på sko. Runetegnenes dekorative funksjon kan også illustreres ved den skotske Hunterston-spennen. Her står en forståelig innskrift: "Melbrigda eier nåla" på et område egnet for skrift, mens et tilsvarende område viser runer og runeliknende tegn totalt uten språklig mening og tydeligvis ristet bare som plassfyllende dekor (Olsen 1954: 169-171).

Rundt 5% av innskriftene fra Bryggen i Bergen må beskrives som runeliknende tegn, ikke runer. Det forekommer også et visst antall sannsynlige bumerker registrert blant runeinnskriftene fra Bryggen, enten fordi det eventuelle bumerket likner noe på et runetegn, eller fordi runer forekommer på samme gjenstand. Det har vist seg at en del islandske bumerker fra middelalderen har sitt opphav i runetegn for vedkommendes initialer (Tønnesen 1985), så her kan man i tillegg ha en glidende overgang.

Det synes ikke å være tilstrekkelig grunnlag for å gå ut fra at innskrifter med uforståelige tekster eller runeliknende tegn var magiske. Det er mange andre forklaringer som i de enkelte tilfellene passer bedre som bakgrunn for slike innskrifter. Også ristere som ikke behersket runekunsten, har sikkert prøvd seg på runer, men laget bare merkelige runer eller runeliknende tegn. De burde kanskje ha hørt på Egil Skallagrimssons råd i et dikt som han ifølge Egils saga framførte da han måtte rette en feilristet runeinnskrift (kap. 72). En nabogutt hadde lagt den i senga til ei jente han var forelsket i, og den skulle få henne til å forelske seg i ham. Men siden han hadde ristet feil, hadde innskriften bare den virkning at hun ble syk. Egil kvad: "Man skal ikke riste runer, hvis man ikke kan råde dem vel ...", dvs. "hvis man ikke behersker dem" (jf. Knirk 1994b). Det ser ut til å ha vært mange i Norge i middelalderen som kunne hatt nytte av Egils råd.

Runer og magi

Det har lenge vært en oppfatning blant folk at runer har en nær forbindelse med magi. Også i faglige kretser har man antatt en magisk bakgrunn for runer, og magiske tolkninger av runer og runeinnskrifter har spilt en stor rolle, særlig i første halvpart av dette århundret. Det er spesielt alfabet- eller skrifttegnsmagi og tallmagi som har vært aktuelle. Den skarpeste faglige reaksjon på den overdrevne magiske oppfattelsen kom i 1952 med Anders Bæksteds *Målruner og troldruner*, og siden har runologer etter hvert inntatt en mer nyansert og kritisk holdning til emnet. Så seint som 1976 er likevel Gerd Høsts populære presentasjonen av eldre runer gjennomsyret av magiske tolkninger og ukritiske kommentarer om magi og "runemagikere". Det er for tiden stor faglig interesse for problemstillinger knyttet til dette temaet (Nielsen 1985, Flowers 1986, Müller 1988, Düwel 1988, 1992, 1997a; jf. Andersson 1997). En god del av denne interessen er konsentrert om innskrifter med eldre runer, spesielt de på gullbrakteater fra 500-tallet.

Teorier om runenes tilknytning til magi har vært basert på ulike former for magisk forbindelse (Düwel 1997a: 25-27; jf. Düwel 1992). For det første har man antatt at runenavnene i seg selv skal være magiske, slik at hvert runetegn hadde en magisk kraft på grunn av sitt navn. Det synes ikke å være mulig å underbygge denne hypotesen, spesielt siden det mangler grunnlag for å anta at runenavnene var magiske. For det andre har man regnet med tallmagi i forbindelse med antall runetegn i innskriftene. Man har telt opp f.eks. tjuefire runer i flere linjer på Rök-steinen (Ög 136) og bemerket at dette ikke er tilfeldig fordi det var tjuefire tegn i den eldre runerekken. Men det er flere linjer i Rök-innskriften der antall runer ikke er tjuefire, og det er bare få innskrifter man kan påvise slike forhold for. For det tredje har man gått ut fra at hvert runetegn også hadde en tallverdi, f.eks. **f** = 1, **u** = 2 eller liknende, og har regnet ut den totale tallverdien av enkelte innskrifter. Men selve tallverdien må tillegges en magisk betydning for å få tilknytning til magien, og man har dessuten ingen holdepunkter for noen tallverdi av runetegn. For det fjerde har man antatt en parvis tilknytning av de tjuefire runetegn i den eldre runerekken til de tolv stjernebildene i et system for astrologisk magi, og for det femte har man antatt en bruk som mantiske tegn, dvs. spådomstegn, noe som det ikke finnes konkrete bevis for. Disse to siste magiske bruksområdene har ikke spilt noen vesentlig rolle i den vitenskapelige diskusjonen rundt runetegnenes bruk. Til slutt har man antatt at runer i innskrifter kunne ha en magisk begrepsverdi avhengig av den kommunikasjonssituasjon de er brukt i. F.eks. antar man at en runerister som ristet hele runerekken, kanskje ønsket å lage et uttrykk for både "helhet" og "orden".

Dette virker nokså vilkårlig og ser ikke ut til å kunne kontrolleres.

Som gruppe er det først og fremst futhark-innskrifter, dvs. oppramsinger av hele runerekken eller deler av den, som er blitt betraktet som magiske. Til og med Bæksted, som kritiserte magiske forståelser av runer og magiske tolkninger av runeinnskrifter, var villig til å se ristningen av runerekken som uttrykk for alfabetmagi, etter mønster av klassiske alfabeter (Bæksted 1952: 118-172). Hypotesen om at selve futharken var en magisk formel, er blitt testet for futhark-innskriftene fra Bryggen i Bergen (Seim 1994). Resultatet ble at det fantes relativt få futhark-innskrifter hvor det syntes rimelig å anta en magisk kontekst, og ingen av eksemplene var helt klart magiske. Derimot syntes en tilknytning til opplæring i runekunsten å være plausibel for mange futhark-innskrifter (jf. Knirk 1994a: 179-192).

To litterære belegg for bruken av runer er det vist til tidligere, eddadiktet Skirnesmål, der Skirne truet Gerd med ristning av runetegn, og Egil Skallagrimssons saga, der Egil måtte rette en feilristet kjærlighetsmagisk innskrift som hadde gjort ei jente syk. Begge disse fortellingene gir eksempler på magisk bruk av runer: i det ene trues noen med en forbannelse, og i det andre skulle runeinnskriften framkalle kjærlighet, men forårsaket i stedet sykdom. Det berettes om bruken av runer som magiske tegn i flere norrøne, litterære tekster, både eddadikt og sagaer (jf. Dillmann 1996).

I eddadiktet Håvamål, som skal være Odins ord ("Den høyes ord"), omtales runer flere ganger. Odin presenteres som runenes oppfinner (strofe 138-139) og det fortelles at det var "de mektige gudene" som gjorde runene (strofe 80). Myter som går ut på guddommelig opphav for skrifttegn, er forresten vanlige (jf. Senner 1989). Ellers nevnes en besvergelsesformel som Odin rister med runer og maler for å gjenopplive en hengt person slik at de kan snakke sammen (strofe 157). I eddadiktet Rigs-tula (strofe 43) står det at den unge Kon, den høyeste på den sosiale rangstigen, har lært "alderruner" og "evige runer" som han kan berge liv, døyve egger og dempe sjø med. I eddadiktet Sigerdrivamål får den unge Sigurd opplæring i runer av valkyrien Sigerdriva (strofe 6-19). Han lærer bl.a. "seiersruner", som han skal riste på sverdets hjalt om han vil ha seier. Alt dette må oppfattes som magisk bruk av runer.

Egils saga omtaler runer ytterligere tre ganger. Første gang er da Egil er på gjestebud hos Bård på Atløy og verten forsøker å forgifte ølet hans (kap. 44). Egil rister runer på drikkehornet og farger dem røde med blod, og hornet brister slik at innholdet renner ut i strået på golvet. Seinere setter Egil opp en nidstang med en forbannelsesformel ristet med runer mot kong Eirik Blodøks og dronning Gunnhild (kap. 57). Den siste gangen runer er omtalt, er det Egils datter Torgjerd som tilbyr å skriftfeste med runer diktet "Sønnetapet", som Egil skulle komponere etter at han hadde mistet begge sine sønner (kap. 78). Det første tilfellet her illustrerer bruken av runer som magisk middel, mens de to siste viser runer i bruk som skrifttegn.

Som med nidstangen i Egils saga er runer blitt brukt i middelalderen for å skriftfeste magiske tekster (jf. Liestøl 1969). Et eksempel på dette kommer fra Bryggen i Bergen, N633. Innskriften begynner med en overskrift på norrønt: "Mot øye(sykdom)", mens resten er en delvis misforstått tekst på latin eller forvansket latin: "Tobias gjør nå dette menneskets øyne friske. F??, fau, fao. Sidrak, Misak og Abdenago. ??? ??? ???". (Sidrak, Misak og Abdenago var navnene på de tre unge menn som ble kastet inn i ildovnen av Nebukadnesar, men overlevde; Daniel 3.) Innskriften likner typiske legeformler som man finner i de seinere svartebøkene (jf. også N631-632). Det må imidlertid presiseres at det ikke er runetegnene i seg selv, men innholdet i innskriften, som gjør dette til en magisk tekst.

Flere andre religiøs-magiske formler på latin forekommer blant runetekstene fra Bryggen i Bergen, som amuletten med oppramsingen av bl.a. navnene på evangelistene, N634. Noen norrøne tekster derfra har magisk innhold eller reflekterer overtro, f.eks. trylleformlene som begynner "Jeg risser botruner, jeg risser bergeruner, én gang mot alvene, dobbelt mot trollene, tredobbelt mot tussene", eller forbannelsen som påkaller kokegropsvetten "Ime" (se Knirk 1995: 28-30). Disse er fra 1300-tallet eller bortimot 1400.

Den største gruppen blant runefunn på Bryggen fra seinmiddelalderen, dvs. etter 1350, er innskrifter på bunner av trekar (jf. N622-624, 626) og under treboller og trefat. Her forekommer vernende innskrifter, første og fremst *Ave Maria*, ofte forvansket. Flere trekarbunner har enkelte runetegn eller runeliknende tegn. Ut fra konteksten er disse sannsynligvis ment som vernende symboler, heller enn bumerker. Det ser ut til at runenes bruk som magiske, vernende tegn kommer omtrent samtidig med at den vanlige bruken av runer daler av etter svartedauden. Fra seinmiddelalderen og i tiden etter reformasjonen opptrer runer som magiske tegn i svartebøker og ellers i overtro (jf. Bang 1901-1902). Den mest kjente kilden til dette er kanskje den islandske svarteboka fra 1500-tallet (Lindqvist 1921, i engelsk oversettelse i Flowers 1989).

Man må skille mellom den tilfeldige bruken av runer for å skriftfeste magiske tekster, som f.eks. i magiske formler på trepinner fra Bryggen i Bergen, og en iboende magisk kraft som runetegn ofte hevdes å ha hatt. Runer kan bli brukt, på lik linje med andre bokstaver, også de latinske, for å skriftfeste verneformler og forbannelser. Men det betyr ikke at runer i seg selv er magiske.

KONKLUSJON

Denne artikkelen har i hovedsak presentert runer som skrifttegn. Runenavnene, uforståelige innskrifter og den eventuelle bruken av runer som magiske tegn eller symboler er også blitt drøftet. Det grunnleggende er at runer var skrifttegn, helt fra de tidligste tider. Det sikreste man vet om deres bruk som symboler, ut fra det epigrafiske materialet, er at de i enkelte tilfeller synes å ha vært brukt som symbol for sitt navn. Det er ingenting som tyder på at de fleste uforståelige innskrifter er magiske.

Man finner opplysninger om bruken av runer som magiske tegn i litterære tekster, og slike berettelser må bygge på en samtidig oppfatning om bruken av runer. Som tilfellet er med andre skrifttegn, kunne også runer brukes til magiske formål, som f.eks. i trylleformler. Det har man eksempler på i runematerialet, men da er det den språklige tolkningen av innskriften som viser tilknytningen til magien. En utpreget magisk bakgrunn for og utstrakt magisk bruk av runer kommer ikke til

syne i det epigrafiske materialet fra middelalderen. Det er først i seinmiddelalderen, etter at runer mer eller mindre er gått ut av bruk, at runetegn opptrer epigrafisk i noen utstrekning som vernesymboler. I tillegg forekommer de som magiske tegn i svartebøker.

Ut fra innskriftsmaterialet kan det virke som om runer, i tillegg til å være skrifttegn, likevel hadde en symbolverdi i middelalderen. Imidlertid er det ikke en verdi som magiske symboler det dreier seg om, men heller som symbol på kunnskap, nemlig lese- og skrivekunnskap. Dette kan muligens være forklaringen på så mange uforståelige innskrifter og så mange gjenstander med bare runeliknende tegn. Mange av disse kan ha vært forsøk på å vise kunnskap, som man egentlig ikke hadde.

Avslutningvis kan det nevnes at runetegn eller runeliknande tegn i moderne tid også har en symbolbruk. En butikk i underetasjen til Radisson SAS Scandinavia Hotel i Oslo med det gode norske navnet "Oslo Sweater Shop" har et skilt utenfor skrevet med kantete bokstaver. Også i flere andre sammenhenger brukes kantet skrift for å gi inntrykk av gode, gamle runetegn som støtte for et godt og tradisjonsrikt produkt. Mindre klisjepreget er Jan Garbareks bruk av runer i forbindelse med en CD fra 1991 med tittelen: "I took up the runes". På omslaget er fornavnet hans skrevet med middelalderruner: **ian**. Etter Garbareks eget utsagn fant han på tittelen og omslaget fordi han var på leiting etter noe urgammelt og universelt i sin musikk, og han syntes at "runer" gav det riktige inntrykket.

Bruken av runer som symboler og spesielt som spådomsmiddel er blitt fordreid som "New Age"-fenomen (f.eks. Thorsson 1984, Willis 1986, Thrand 1994). Her hevdes det uten grunnlag i noe utover den enkelte forfatters fantasi og påståelighet at man kan gjenskape gamle, germanske spådomsseremonier, og at runer har en flere tusen års ubrutt tradisjon som spådomsmiddel. Av og til anbefales det at man inntar visse kroppsstillinger slik at kroppens omriss viser runetegnenes form og at man samtidig synger tegnets lydverdi eller resiterer runenavnet. Ut fra det man egentlig vet om den ekte bruken av runer i eldre tider, må denne bruken av runetegn oppfattes som misbruk.

LITTERATUR:

A+nummer = runeinnskrift fra Norge, registrert i Runearkivet i Oslo blant Addenda, men ennå ikke utgitt i *NIyR*; innskrifter fra Bryggen i Bergen er registrert separat under B+nummer.

Andersson, Björn 1997: *Runor, magi, ideologi. En idéhistorisk studie.* Umeå Studies in the Humanities 136, Umeå.

B+nummer = runeinnskrift fra Bryggen i Bergen, registrert i Runearkivet i Oslo, men ennå ikke utgitt i *NIyR*.

Bang, A. Chr. 1901-1902: *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter.* Videnskabsselskabets Skrifter, II. Historisk-filosofisk Klasse, 1901:1, Kristiania.

Bæksted, Anders 1952: *Målruner og troldruner. Runemagiske studier.* Nationalmuseets Skrifter, Arkæologisk-Historisk Række 4, København.

Cross, Frank Moore 1989: "The Invention and Development of the Alphabet." I *The Origins of Writing* (red. Wayne M. Senner), 77-90, Lincoln, Nebraska/London.

Dillmann, François-Xavier 1996: "Runorna i den fornisländska litteraturen." *Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok* (Uppsala) 46 for 1995, 13-28.

Düwel, Klaus 1983: *Runenkunde.* 2. utg. Sammlung Metzler M 72, Stuttgart.

Düwel, Klaus 1988: "Buchstabenmagi und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette." *Frühmittelalterliche Studien* 22, 70-110.

Düwel, Klaus 1992: "Runen als magische Zeichen." I *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt* (red. Peter Ganz), 87-100, Wiesbaden.

Düwel, Klaus 1997a: "Magische Runenzeichen und magische Runeninschriften." I *Runor och ABC. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995* (red. Staffan Nyström), Runica et Mediævalia, Opuscula 4, 23-41, Stockholm.

Düwel, Klaus 1997b: "Zeichenkonzeptionen im germanischen Altertum." I *Semiotik/Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur/A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, bd. I (red. Roland Posner et al.), 803-822, Berlin/New York.

Edda-dikt. Overs. Ludvig Holm-Olsen. 2. utg. Oslo 1985 (1975).

Egil Skallagrimssons saga/Egils saga = "Egilssoga." I *Ættesoger [II]. Egilssoga, Soga om Gisle Sursson.* Overs. Leiv Heggstad. Den norrøne litteraturen 3, Oslo 1962.

Flowers, Stephen E. 1986: *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition.* American University Studies, Ser. I, 53, New York.

Flowers, Stephen 1989: *The Galdrabók. An Icelandic Grimoire*, York Beach, Maine.

Gammel norsk homiliebok. Cod. AM 619 4º (red. Gustav Indrebø), Oslo 1931.

Gosling, Kevin 1989: "The Runic Material from Tønsberg." *Universitetets Oldsaksamling, Årbok* 1986/88, 175-187.

Hunger, Ulrich 1984: *Die Runenkunde im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Ideologiegeschichte des Nationalsozialismus.* Europäische Hochschulschriften, Reihe III, 227, Frankfurt am Main.

Høst, Gerd 1976: *Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter*, Oslo.

Jean, Georges 1991: *Skriftens historie, fra hieroglyfer til trykkpresse.* Overs. Kjell Olaf Jensen. Horisontbøkene 5, Oslo. (Originaltittel: *L'ecriture - mémoire des hommes*, 1987.)

KJ + nummer = innskrift med eldre runer publisert i: Wolfgang Krause, med bidrag fra Herbert Jankuhn. *Die Runeninschriften im älteren Futhark.* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge 65, Göttingen 1966.

Knirk, James E. 1992: "Arbeidet ved Runearkivet, Oslo." *Nytt om runer* 7, 10-14.

Knirk, James E. 1994a: "Learning to Write with Runes in Medieval Norway." I *Medeltida skrift- och språkkultur. Nio föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1992 = Nordisk medeltidsliteracy i ett diglossiskt och digrafiskt perspektiv* II (red. Inger Lindell), Runica et Mediævalia, Opuscula 2, 169-212, Stockholm.

Knirk, James E. 1994b: "Runes from Trondheim and a Stanza by Egill Skalla-Grímsson." I *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck* (red. Heiko Uecker), Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11, 411-420, Berlin/New York.

Knirk, James E. 1995: "Tor og Odin i runer på Bryggen i Bergen." *Arkeo. Nytt fra Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen* 1995:1, 27-30.

Knirk, James E. 1998: "Runic Inscriptions Containing Latin in Norway." I *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung* (red. Klaus Düwel), Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Berlin/New York. (Under trykking.)

Liestøl, Aslak 1956: "Runeskriftene i Gol stavkyrkje." *By og Bygd. Norsk Folkemuseums årbok* 10 for 1955-1956, 55-70.

Liestøl, Aslak 1964a: "Runer frå Bryggen." *Viking* 27 for 1963, 5-53.

Liestøl, Aslak 1964b: "Sigurd Lavards rúnakefli." *Maal og Minne* 1964, 1-11.

Liestøl, Aslak 1968: "Correspondence in Runes." *Mediaeval Scandinavia* 1, 17-27.

Liestøl, Aslak 1969: "Runemagi." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 14, 462-466, Oslo osv.

Liestøl, Aslak 1978: "Runefunn under golvet i Lom kyrkje." *Foreningen til norske Fortidsminnesmerkers Bevaring, Årbok* 1978, 177-190. (S. 101-198 trykt separat som: *Lom stavkirke forteller.* Fortidsminner 65, Oslo 1978.)

Lindqvist, Nat. 1921: *En isländsk svartkonstbok från 1500-talet*, Uppsala.

Moltke, Erik 1985: *Runes and Their Origin. Danmark and Elsewhere.* Overs. Peter G. Foote, Copenhagen. (Revidert oversettelse av *Runer i Danmark og deres oprindelse*, 1976.)

Morris, Richard L. 1988: *Runic and Mediterranean Epigraphy.* North-Western European Language Evolution, Supplement 4, Odense.

Müller, Gunter 1988: "Von der Buchstabenmagie zur Namenmagie in Brakteateninschriften." *Frühmittelalterliche Studien* 22, 111-157.

N+nummer = norsk runeinnskrift utgitt i *NIyR* under dette utgivelsesnummeret.

Nielsen, Karl Martin 1985: "Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick." *Frühmittelalterliche Studien* 19, 75-97.

NIyR = *Norges innskrifter med de yngre runer*, bd. I-VI. Ved Magnus Olsen, Aslak Liestøl og Ingrid Sanness Johnsen, Oslo 1941-1990.

Olsen, Magnus 1954: "Runic Inscriptions in Great Britain, Ireland and The Isle of Man." I *Viking Antiquities in Great Britain and Ireland*, bd. VI (red. Haakon Shetelig), 153-232, Oslo.

Sanness Johnsen, Ingrid 1968: *Stuttruner i vikingtidens innskrifter*, Oslo.

Seim, Karin Fjellhammer 1994: "Var futharken en magisk formel i middelalderen? Testing av en hypotese mot innskrifter fra Bryggen i Bergen." I *Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions, Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990* (red. James E. Knirk), Runrön 9, 279-300, Uppsala.

Senner, Wayne M. 1989: "Theories and Myths on the Origin of Writing: A Historical Overview." I *The Origins of Writing* (red. Wayne M. Senner), 1-26, Lincoln, Nebraska/London.

Tacitus, *Germania* = Publius Cornelius Tacitus. *Germaniens historie, geografi og befolkning.* (P. Cornelii Taciti, *De origine et situ Germanorum.*) Utg./overs. Niels W. Bruun og Allan A. Lund. 2 bd., Århus 1974.

Thorsson, Edred 1984: *Futhark. A Handbook of Rune Magic*, York Beach, Maine.

Thrand, Alex 1994: *Runorna. Skrivtecken & Magi*, Malmö.

Tønnesen, Allan 1985: "Bomerker og runer." *Heraldisk tidsskrift* nr. 51 (bd. 6), 23-34.

Williams, Henrik 1996: "The Origin of the Runes." I *Frisian Runes and Neighbouring Traditions. Proceedings of the First International Symposium on Frisian Runes at the Fries Museum, Leeuwarden, 26-29 January 1994* (red. Tineke Looijenga og Arend Quak) = *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 45, 211-218.

Willis, Tony 1986: *The Runic Workbook. Understanding and Using the Power of Runes*, Wellingborough, Northamptonshire.

Ög 43 og Ög 136 = runeinnskrifter fra henholdsvis Ingelstad og Rök i Östergötland, publisert i: *Östergötlands runinskrifter.* Ved Erik Brate. Sveriges runinskrifter 2, Stockholm 1911-1918.

SIGNE HORN FUGLESANG

Kristningstidens kirkeinventar: objekter og symboler

DETTE FOREDRAGET ER – som Cæsars Gallia – tredelt. For det første reiser jeg spørsmålet om hvilket utstyr som faktisk kan ha eksistert i en skandinavisk sogne- eller privatkirke i kristningstiden, det vil si ca. 965-1100. For det andre prøver jeg å rekonstruere hvilke teologiske symboler som vi kan anta ble brukt av tidens skandinaviske prester. Og for det tredje går jeg inn på menighetenes resepsjon av disse tolkningene og deres behov for alternative kontakter med himmelske makter.

Kristningstiden er i denne sammenheng regnet som tiden ca. 965-1100. Egentlig varte den vel ikke lenger enn til ca. 1050, men kirkeinventaret ser ikke ut til å ha undergått vesentlige forandringer før med de romanske kirkene på 1100-tallet og det er derfor rimelig å la tidsbølgen svelle litt over en normal grense som for eksempel opprettelsen av erkebispesetet i Lund i år 1103. Dateringer av kulturhistoriske begivenheter på grunnlag av historiske hendelser og på grunnlag av gjenstandsmateriale er som kjent aldri helt synkrone.

Utstyret i kristingstidens kirke

Ett av problemene med å rekonstruere kristningstidens kirkerom, er at vi er så fokusert på det rike utstyret som er bevart fra *romanske* kirker, og logikken bak det. Danske utgravninger har gjort det mulig å rekonstruere hovedtrekkene i en dansk, romansk steinkirke fra 1100-tallet, med plasseringen av hovedalteret i koret, sidealtrene på skipets østvegg, benker langs 3 av skipets vegger og døpefonten i sentrum av skipet (fig. 1).

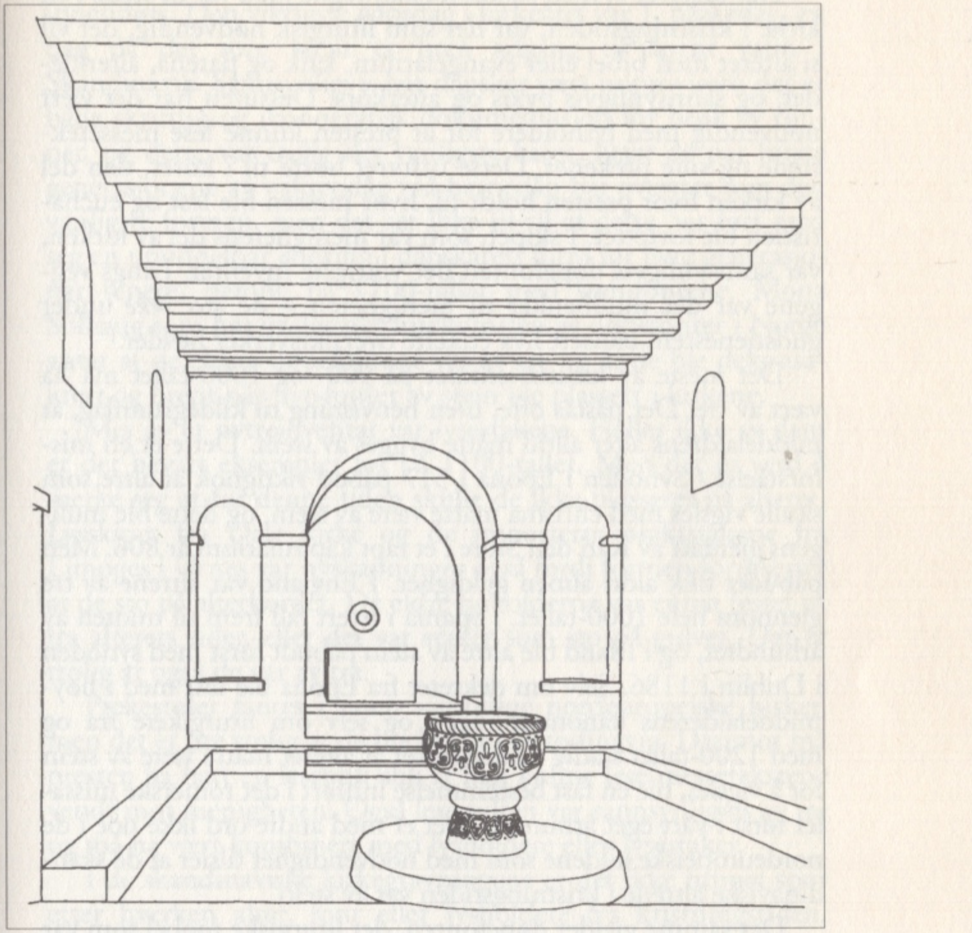


Fig. 1 Rekonstruksjon av dansk kirkerom på 1100-tallet, basert på utgravninger. (Etter Egevang red. 1979).

Alle møbler er av stein, alt er logisk organisert etter de to romenheters funksjon for henholdvis presteskap og menighet. Men for å finne kristningstidens kirke, må vi bakenfor denne romanske logikken som var formgitt av den tidlige høymiddelalders teologer og arkitekter. Istedet må vi se for oss en stolpekirke av tre, og utfra europeiske kilder – skrifter og gjenstander – må vi søke å rekonstruere inventaret.

Det utstyret vi med sikkerhet kan regne med var til stede i en kirke i kristningstiden, var det som liturgisk nødvendig, det vil si alteret med bibel eller evangelarium, kalk og patena, alterkleder, og sannsynligvis pyxis og alterkors. Dessuten har det vært nødvendig med lysholdere for at presten kunne lese messetekstene og sine prekener. Dette utstyret hørte til i koret, den del av kirken hvor presten holdt til, hvor messen ble lest og eucharistien ble forrettet. I skipet, som var menighetens del av kirken, var sannsynligvis døpefonten det viktigste inventar. Langs veggene var det mullbenker til menigheten – de sto *ikke* under gudstjenesten, uansett hva enkelte oversiktsverker hevder.[1]

Det meste av kirkeinventaret på 900- og 1000-tallet må ha vært av tre. Det påstås ofte, uten henvisning til kildegrunnlag, at middelaldrens alter alltid måtte bygges av stein. Dette er en misforståelse.[2] Synoden i Epona i 517 påbød riktignok at altre som skulle vigsles med chrisma måtte være av stein, og dette ble muligens gjentatt av Karl den Store i et tapt kapitularium år 806. Men påbudet fikk aldri almen gyldighet. I England var altrene av tre gjennom hele 1000-tallet, i Spania i hvert fall frem til midten av århundret, og i Irland ble altre av stein påbudt først med synoden i Dublin i 1186. Selv om dekretet fra Epona ble tatt med i høymiddelalderens kanonsamlinger, og selv om liturgikere fra og med 1200-tallet stadig understreket at alteret måtte være av stein for å vigsles, ble en fast bestemmelse innført i det romerske missalet først i vårt eget århundre. Det er med andre ord ikke noe i de nordeuropeiske kildene som med nødvendighet tilsier at de skandinaviske altrene i kristningstiden var av stein.

Det samme gjelder døpefonten, det liturgiske møbel som var av størst betydning for menigheten. Det var gjennom dåpen at det enkelte menneske ble opptatt i den kristne menighet, både som konkret medlem av den stedlige sognekirke og av den mystiske, verdensomspennende Kristne Kirke. Det foreligger ingen påbud om materiale i døpefonten, og fra tiden før 1100 er det ikke bevart en eneste døpefont i stein hverken i Europa eller Skandinavia. Den eldste bevarte kontintale fonten som kan dateres med sikkerhet, er den i Freckenhorst med innskrift fra 1124. Sannsynligvis har eldre dåpskar skiftet materiale og form etter periode og sted. Dåpen av neofyter i Skandinavia har trolig skjedd i elver og vann. Men om vinteren må dåpen ha skjedd innendørs. Den viktigste dåpsdag i kirkeåret var 1. påskedag, en dag da det som kjent er liten adgang til åpent vann i Skandinavia. Sannsynligvis har dåpskar vært improvisert; det er både skriftlig og ikonografisk dokumentasjon for bruk av tønner, og dette var trolig det vanligste karet. Etter de par første generasjonene av voksendåp må barnedåp har overtatt som den vanligste formen, men det ser ikke ut til at dette har ført med seg en umiddelbar endring i dåpskarets form før flere generasjoner senere, nemlig på 1100-tallet med steinfontene. Mona Solhaug som har undersøkt forekomsten av døpefonter i Norge antar at de eldste døpefontene var av tre og at de ble dekonsakrert og brent når nye fonter av stein ble plassert i kirkene.

Mer av et nytteinventar var lysestakene. Heller ikke av dem er det bevart eksempler før på 1100-tallet. Men det er verd å merke seg at før denne tiden skulle de ikke plasseres på alteret. Lysskipet fra Dale kirke og de importerte praktstakene fra Limoges i Urnes var nyskapninger også fordi formen forutsetter at de sto på alterbordet. De eldre lysholderne var enten festet ut fra alterets sider, eller det var staker som sto på gulvet. Det er trolig at også de var av tre.

Prekestoler fantes i noen samtidige nordeuropeiske kirker, men det er lite trolig at de ble brukt i Skandinavia. Derimot må presten ha hatt en lesepult slik at han kunne lese messetekstene vendt mot menigheten. Også lesepulten var sannsynligvis av tre og må ha vært kombinert med lysholdere eller lysestaker.

I de skandinaviske kirkegravningene er det ikke funnet spor etter hverken alter, font eller lysholdere fra kristningstiden. Men fra litt ut på 1100-tallet er det bevart spor som viser hvordan det nye steininventaret var plassert i sognekirkene. I en dansk landsbykirke sto hovedalteret i koret og det var ett sidealter på henholdsvis nord- og sydsiden av korveggen. Mest interessante er utgravningene som viser at døpefonten i noen tilfeller var plassert midt i skipet, omgitt av menighetens benker (fig.1). På den måten ble fonten et sentrum i menighetens del av kirkebygget, slik alteret var det i koret. Når fundamenter er bevart, har de norske romanske stavkirkene hatt samme ordning for altrene som i Danmak, men de få tilfellene hvor døpefontens plassering kan bestemmes tyder på at den i Norge normalt sto vest i skipet – ikke sentralt plassert som en menighetens pendant til hovedalteret i koret. I de altoverveiende antall tilfeller var 1100-tallets altre og døpefonter av stein. Derimot er det meget sannsynlig at alter og font i 900- og 1000-talls kirkene var av tre. På bakgrunn av europeiske skriftlige kilder, er det ikke noe som taler mot slik materialbruk. Dermed bortfaller også de symboltolkningene som er basert på at stein var materialet i alteret.

Det romanske kirkeutstyret var tildels meget forskjellig fra det karolingisk-ottonske. Utviklingen var så smått begynt rundt år 1000 i enkelte europeiske sentra. Men den var langsom, usystematisk og lokal og skjøt ikke fart før rundt år 1100. Det er ikke noe som tyder på at den tidlige skandinaviske kirken ble berørt av 1000-tallets nye tilløp.

De teologiske tolkningene

Når vi går over til å diskutere de symbolske tolkningene, er det rimelig å ta utgangspunkt i det utstyret som var vanlig i Europa på 900- og 1000-tallet, og å konsentrere oppmerksomheten om alteret. Når vi ser bort fra katedraler, de store klosterkirkene og kongelige anlegg, tyder de skriftlige kildene på at alteret var meget enkelt utstyrt med duk, bibel og eucharistiske kar. Pyxis til hostien, og kors eller krusifiks forekom, men var ikke nødvendige. Alt det vi for øvrig forbinder med middelalderens alter – lysestaker, relikvieskrin, helgenbilder osv. fikk innpass først på 1100- og 1200-tallet.

De mest direkte symboltolkningene gjelder bok og eucharistiske kar. Bibelen eller evangelariet var nødvendig for lesingen av messens skriftsteder. Samtidig markerte den Guds tilstedeværelse, hans åpenbaring gjennom Ordet, med andre ord epifani. Evangelariet fra Dalby i Skåne kan være kommet til Skandinavia alt i kristningstiden, og representerer under enhver omstendighet 1000-tallets europeiske bokproduksjon av middels god kvalitet (fig. 2).

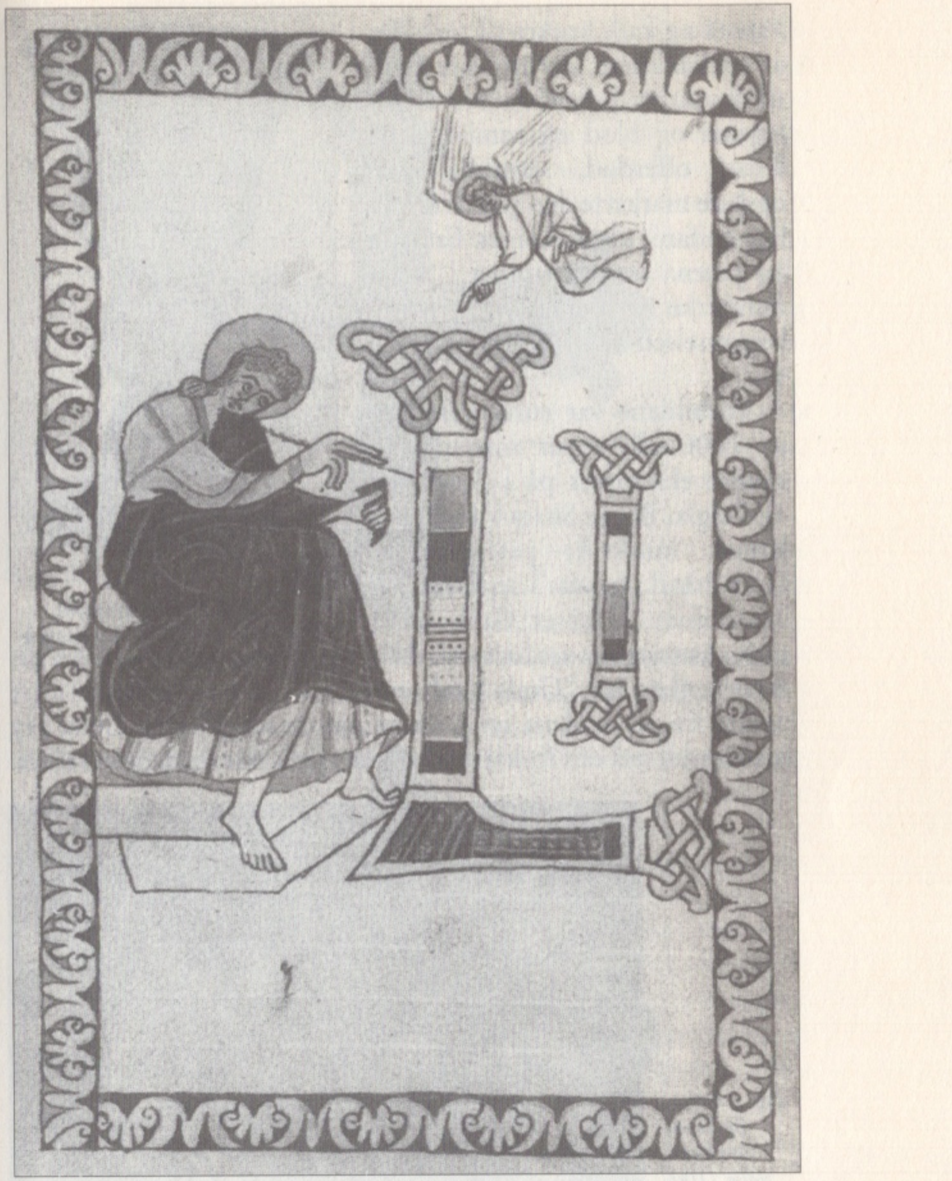


Fig. 2 Dalby evangeliariet, fol. 26v. (Mattheus). København, Det Kongelige Bibliothek, MS Gl.kgl. S.1325 quarto. (Etter Roesdahl red. 1992-3: 217).

Patena og kalk brukes til utdeling av eucharistien. Dermed ble karene konkrete beholdere for Kristi legeme og blod og symboler på Kristi offerdød, samtidig som også de markerte den guddommelige epifani, tilsynekomst. En kalk og patena som er funnet i Skara domkirke er trolig laget der i begynnelsen av 1100-tallet (fig. 3, 4).

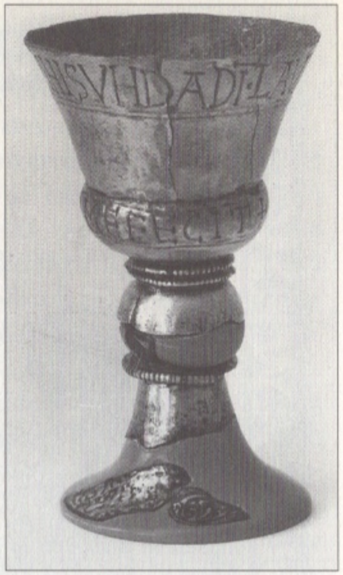


Fig. 3 Kalk fra Skara domkirke, tidlig 1100-tall. (Foto: Antikvarisk-topografiska arkivet).

Forbildene var europeiske kar av 1000-talls typer som det er funnet eksempler på i Frankrike og Belgia. Begge Skara-karene har latinsk innskrift; patenen har Guds hånd og kors i sentrum, og innskriften :"Her er Guds hånd som bortjager verdens skyld", mens kalken har "Guds blod renvasker fra all verdens synd. Sune gjorde meg." Det dreier seg med andre ord om forklarende, ikke symboliserende innskrifter.

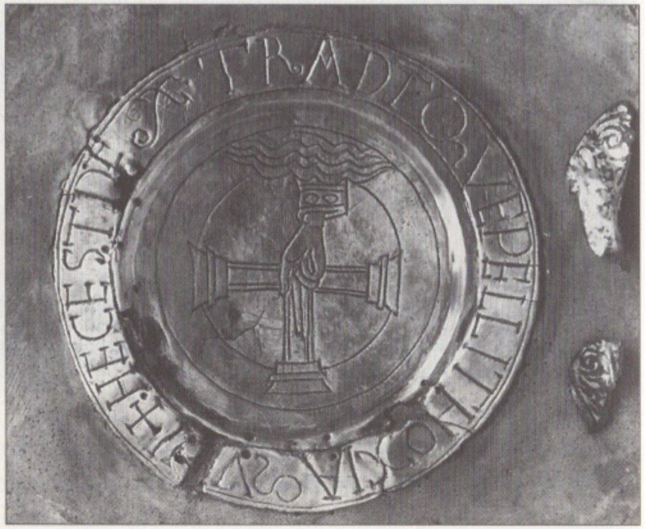


Fig. 4 Patena fra Skara domkirke, tidlig 1100-tall. (Foto: Antikvarisk-topografiska arkivet).

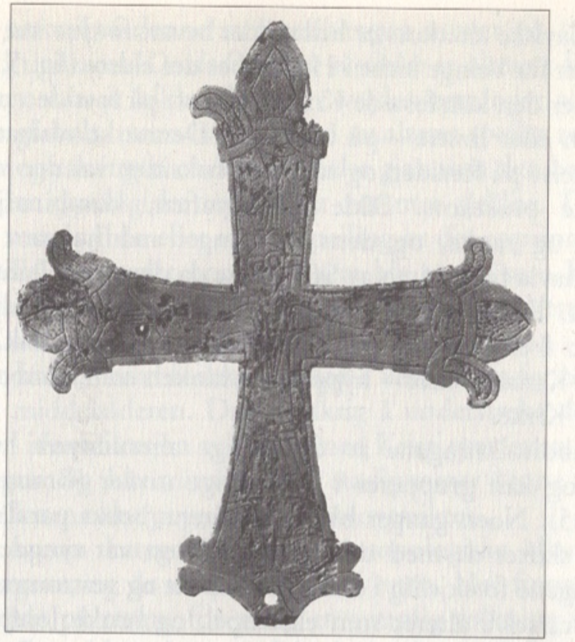
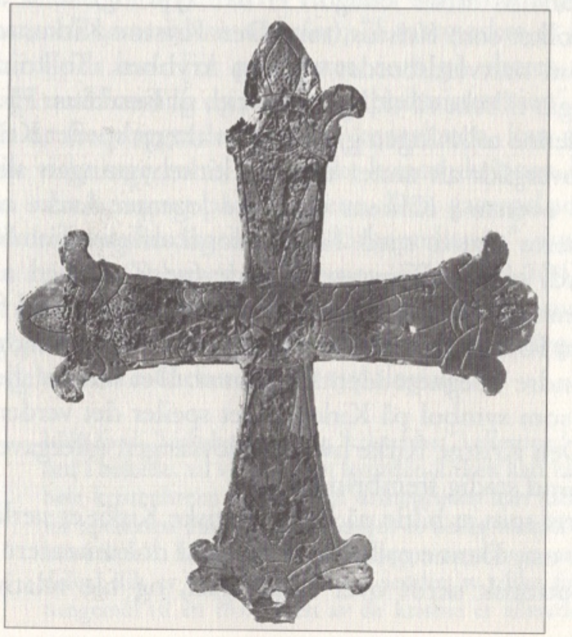


Fig. 5 Prosesjonskors fra Veinge, tidlig 1100-tall. (Foto: Antikvarisk-topografiska arkivet).

Fig. 6 Prosesjonskors fra Veinge, bakside. (Foto: Antikvarisk-topografiska arkivet).



Skandinaviske alterkors er heller ikke bevart før litt inn på 1100-tallet, det fra Veinge kirke i Halland er det eldste (fig. 5, 6).

Her er den korsfestede Kristus gravert på forsiden og en ranke – vin eller livstre – på baksiden. Denne kombinasjonen av korsfestelse på forsiden og ranke på baksiden var den vanlige på ottonske praktkors. Både ikonografien, kombinasjonen av Kristus og ranke, og dens tolkninger må ha vært gjengs i Skandinavia fra midten av 960-årene da den store Jellingsteinen ble reist. Tolkningen var i samtiden basert på Kristi ord "Jeg er vintreet, I er grenene", eller fortellingen i Josvas bok om speiderne i Kanaan, eller – hyppigst – ranken som symbol på Den Kristne Kirke.

Symboltolkningene av det øvrige alterutstyret har variert endel, og kan grupperes i forskjellige nivåer (Braun 1924, I: 750-755). Noen ganger ble tolkningene brukt parallelt, andre ganger skiftet de med tid og sted. Oftest var tyngdepunktet i tolkningene forskjellig i den østromerske og vestromerske kirke. La oss ta selve alteret som eksempel, og bruke Joseph Brauns ordning av kildene.[3] Alteret ble normalt vigslet samtidig med kirkebygget, i én og samme seremoni, og flere lag tolkninger ble brukt. Brauns første kategori er den typologiske. I denne ble alteret tolket som Kristus, som Den Kristne Kirke, som Kristi kors, som nattverdsbordet og som krybben. Tolkningen som Kristus går tilbake til tidligkristen tid, til Eusebius. På 1000-tallet var denne tolkningen gjort rikere: alteret speilet Kristus fordi alteret overgikk alt annet utstyr i kirkebygningen slik Kristus var den øverste i Kirkens mystiske legeme. Andre tolkninger identifiserte alteret med Kristus fordi offeret frembæres der, eller fordi ingen offergaver er gode for Gud med mindre de ofres gjennom Kristus, eller fordi alle bønner til Gud frembæres gjennom Kristus. Her dreier det seg altså om en lang rekke mer eller mindre velegnete identifikasjoner. Det samme gjelder alteret sett som symbol på Kirken. Det speiler det verdensfyllende alter i Den Kristne Kirke hvor alle lovsanger, offergaver og bønner til Gud stadig frembringes.

Alteret som et bilde på Den mystiske Kirke er særlig interessant for oss. Denne tolkningen er først dokumentert i et karolingisk-ottonsk skrift over kirkevigsel, og ble relativt hyppig

brukt nettopp i denne sammenhengen utover på 1000-1200-tallet. I traktaten *De dedicatione ecclesiae* er alterets fire hjørner betegnet som et bilde på de fire verdensretninger som Kirken dekker globalt, mens lustrationen av alteret speiler renselsen av Kirken og salvingen er dets innvielse gjennom den hellige ånd.

Andre typologiske tolkninger var mer sjeldne. Det gjelder alteret som krybbe eller som avspeiling av det opprinnelige nattverdsbord, mens det noe hyppigere ble ansett som Kristi kors. En tolkning som merkelig nok *ikke* ble brukt i Vest, er alteret som Kristi grav. Denne allegorien har lang tradisjon i den østromerske kirke, men ble ikke tatt opp i Vesteuropa før helt på slutten av middelalderen. Det er viktig å understreke dette – dels fordi en identifikasjon av alteret med Kristi grav er en nærliggende allegori, og ikke minst fordi vi stadig møter denne tolkningen i mer eller mindre populære symboloversikter.

En annen kategori utgjør de tropologiske eller moralske tolkningene, og de er spesielle for Vesten. Her finner vi alteret som bilde på troen, for øvrig en uvanlig tolkning som ifølge Joseph Braun bare opptrer hos Augustin og St Ivo, og – den vanligste tropologiske tolkningen – symbol på den troendes hjerte. Bruno av Segni sier i et skrift om kirkens sakramenter (*Tractatus de sacramentis ecclesiae*): "I mennesket er hjertet som alteret i Guds hus. For på hjertet, som på alteret, blir offeret fullbragt med lovsang og jubel som psalmisten sier."

Når de fremlegges løsrevet fra konteksten, kan symboltolkningene virke som tørre, teologiske konstruksjoner. Men de har jo aldri vært beregnet på å stå alene. Den gammelnorske homilien til kirkevigselsdagen, "Stavkirkeprekenen", kan illustrere bruken av dem (Salvesen og Gunnes 1971: 100-104). Prekenen består av to deler. Hver del har en innledning som forklarer menigheten grunnlaget for den etterfølgende utlegning. I den første delen tolkes kirkerommet typologisk:

> Men fordi 'kirkebygning' og 'kristenhet' kalles med ett og samme ord i bøkene, vil vi si litt om hvordan kirken kan være et bilde på hele kristenheten og hvordan kristenheten kan kalles Guds hall, for apostelen Paulus sier: 'Dere er et hellig tempel for Gud som bor i dere'... Likesom kirken er bygget av mange sammensankede deler, slik er også kristenheten samlet av ulike folk med ulike tungemål til én tro. Noen av de kristne er allerede i himmelen

> hos Gud, mens andre er her i verden. Derfor er én del av kirken bilde på den himmelske herlighet, mens en annen del betegner kristenheten her på jorden... Alteret er Kristus, for likesom offergavene vi fører frem for Gud ikke blir viet uten over alteret, blir heller ikke våre gjerninger velbehagelige for Gud, dersom de ikke blir helliggjort i kjærlighet til Kristus. Alterduken er de hellige menn som pryder Kristus med gode gjerninger...

Prekenen fortsetter med typologisk sammenstilling av kirkens ulike bygningsdeler, og ender med klokken (prestene), korsene og krusifiksene (asketene). Deretter følger prekenens andre del, den moralske tolkningen. Også her gir teksten en kort forklarende innledning:

> Men på samme måte som vi sier at kirken er et bilde på hele kristenheten, kan vi også si at den er et bilde på hver enkelt kristen, som ved å leve i renhet gjør seg til et sant tempel for Den hellige ånd. For hvert menneske skal bygge en åndelig kirke i seg selv, ikke av tre eller sten, men av gode gjerninger. Koret i denne kirken er bønner og salmer. Alteret er kjærligheten, og alterduken de gode gjerninger som skal følge kjærligheten, for liksom alle offergaver vies over alteret, blir alle gode gjerninger helliget og gjort velbehagelige for Gud i kjærlighet.

Så langt fra å være lærd teologisk symbolikk, er teknikken med typologiske og moralske allegorier en jordnær måte å anskueliggjøre vesentlige sider ved den kristne lære. Dette ser ut til å være hovedtendensen i Nordeuropa på 900- og 1000-tallet. Vesteuropa mangler de mystiske tolkningene av alteret som var gjengs i den østromerske kirken, basert på apokalypsen og Kristi grav. De vesteuropeiske tolkningene som tok utgangspunkt i Kristi lidelser kom øyensynlig først på 1200-tallet. Altertolkningene i den gammelnorske homilien svarer – med små variasjoner – til dem som var vanligst i Nordeuropa på 1000-tallet, og det er slett ikke umulig at den bevarte "stavkirkeprekenen" går tilbake på en gammelnorsk original fra kristningstiden.

Hovedinntrykket fra nordeuropeisk 900- og 1000-tall er at man har brukt få og relativt enkle allegorier, og at slett ikke alt kirkeinventaret er blitt tolket symbolsk. For eksempel nevnes ikke døpefonten overhodet i "stavkirkeprekenen", og Mona Solhaug har heller ikke funnet noe europeisk eksempel på symboltolkning av den. Det er selve dåpen – det vil si handlingen med vann og krisma – som ble tolket, ikke fonten som inneholdt vannet. På samme måte er det ikke gitt noen tolkninger av oppbevaringskaret for hostien, pyxis (Braun 1924, II: 613). Derimot ble korporalet tolket som Kristi gravduk når det var svøpt om hostien; denne tolkningen er bevart alt i et førkarolingisk missale og holdt seg gjennom århundrene.

Tolkningene ble endret i løpet av middelalderen, og endringene i symbolbruken for prestens ornat gir et interessant tverrsnitt gjennom århundrene. Viktigst i tiden før 1100-tallet var de moralske tolkningene, sinnbilder på de egenskaper presten måtte være i besittelse av for å utøve embetet (Braun 1907: 701). Det fantes tilløp til slike tolkninger alt på Gregor den stores tid (c. 600), men den gjennomførte sammenstilling mellom bokstavelig og overført betydning var karolingisk (Amalar, fl. 2. fjerdepart 800-t.). Først på 1100-tallet finner man typologiske tolkninger hvor draktdelene kunne speile Kristi inkarnasjon, hans to naturer, hans dyder og hans gjenløsningsmakt. Og ikke før slutten av 1200-tallet begynte tolkningene som er basert på Kristi liv, lidelse og død. Tolkningshistorikken for prestens drakt følger altså langt på vei de teologiske motebølger. Men drakten i seg selv forble i alt vesentlig uendret.

Dette understreker to helt vesentlige sider ved den teologiske symbolbruken. For det første er tolkningene sekundære i forhold til gjenstandene. Alteret fantes lenge før det ble utlagt som bilde på Kristus eller på kjærligheten. Og motsatt, fantes det en eller annen form for dåpskar selv om det aldri ble tolket symbolsk. De symbolske tolkningene er altså uvesentlige for å forstå kirkerommet eller inventaret; derimot er de umåtelig interessante som uttrykk for det jeg kaller den religiøse temperatur og for mentalitetshistorien generelt.

For det andre endret tolkningene innhold og karakter over tid. I kristningstiden, den perioden som interesserer oss her, var de preget av relativt stor variasjon, men brukte enkle begreper og var i hovedsak begrenset til to nivåer. Det betyr at prestene i Skandinavia ikke burde ha umiddelbare vansker med å gjøre seg forstått av menigheten når de brukte symboler i pedagogisk hensikt. Fordi "stavkirkeprekenen" er konstruert med metoder og symboler som var gjengs i nordeuropeisk 900- og 1000-tall, kan vi sannsynligvis bruke den retrospektivt, til å belyse holdninger i skandinavisk kristningstid. Det følger derimot *ikke* at "stavkirkeprekenens" symboler var de eneste som ble brukt, at de med andre ord var normert eller normative. Mange av tolkningene fortsatte i bruk opp gjennom århundrene. Joseph Braun understreker for eksempel at altersymbolikken ikke ble vesentlig forandret (Braun 1924, I: 755). Men andre symboler ble endret i takt med nye eksegetiske retninger, og derfor kan man ikke uten videre bruke 1200- eller 1300-talls tekster for å forstå 1000-tallets tolkningsformer. Her har forskningshistorien mange avskrekkende eksempler på anakronismer.

Menighetens praksis

Konklusjonen om teologenes enkle symbolbruk slår bena under mange av i hvert fall mine forutfattede meninger når det gjelder forholdet mellom prest og menighet. Som nevnt kan det neppe ha vært noen kløft mellom prestens ord og menighetens evne til å forstå. Likevel fantes det folkelige uttrykk for overtro i forbindelse med kirken, en overtro som kan dokumenteres tilbake til 1100-tallet. Spørsmålet er for det første om vi også på dette punkt kan komme bakenfor den barrièren som 1100-tallet representerer, og for det andre om folketroen representerte en førkristen tradisjon i Norden, eller om den snarere var felleseuropeisk og kom inn sammen med kristendommen. Vi mangler både materiale og primærforskning for å kunne besvare disse spørsmålene definitivt. Likevel tror jeg det er viktig å åpne for en diskusjon om dem.

For å komme inn på livet av de skandinaviske menighetene, må vi bruke arkeologisk materiale. De viktigste relevante funngruppene er mynter og runeamuletter.

Mynter er funnet i stort antall under kirkegulv. Stavkirkene i Lom (2280), Kaupanger (1428), og Ål (ca. 1100) er de tre med høyest antall.[4] Men myntenes pregningsår går fra 1000-tallet til idag, og bare dateringene fra Lom er tilstrekkelig analysert. Her er det en nokså klar fordeling på århundrene: 6 mynter er preget på 1000-tallet, 473 på 1100-tallet, hele 1302 på 1200-tallet, 263 på 1300-tallet, 129 på 1400-tallet, deretter bare tosifrete antall frem til 1900-tallet hvor det er preget bare 2 mynter. Det foreligger med andre ord en meget høy konsentrasjon av 1200-tallets mynter sammenlignet med de øvrige hundreårene, og en klar overvekt av mynter fra høymiddelalderen generelt. Kolbjørn Skaare har diskutert om myntene under kirkegulv kan representere hva han kaller "privatoffer" (Skaare 1978: 131).Hans konklusjon er at man ikke har noen uavhengig kilde som kan tyde på at slik praksis forekom, og han regner derfor med tap som en mer sannsynlig forklaring på hvordan disse småmyntene er kommet ned under gulvbordene. For egen regning vil jeg legge til at en skikk som privatofring jo ikke kan være skapt før en myntøkonomi var etablert, og allerede dermed er vi avskåret fra å postulere en eventuell tradisjon fra førkristen folketro.

Noe lignende gjelder ved første øyekast runeamulettene. Den eldste vi hittil kjenner er et kobberblikk med en innskrift tolket tolket som en formel mot sykdom. Den er funnet på Gotland i en grav fra rundt år 700 (Gustavson og Brink 1981). Andre, lignende innskrifter er funnet på metallblikk i svenske vikingtidsgraver (Nordén 1943). Men hovedmengden av runeamuletter er fra middelalderen. Materialet var oftest bly, men de kunne også være av kobber, tre eller bein. Når innskriftene kan leses, er de utelukkende kristne påkallelser og formler. Den altoverveiende mengde er generelle verneformler, men noen er rettet mot sykdom – oftest febersykdommer.[5] Slike runeamuletter er funnet i svært forskjellige kontekster, og har *ikke* utelukkende sammenheng med kirkene. Men funnomstendighetene viser at noen av dem ble stukket ned i jorden på kirkegården, og andre ble stukket ned mellom gulvbordene inne i kirken.[6]

I motsetning til myntene, antyder runeamulettene en folketro i høymiddelalderen som har røtter tilbake til vikingtid og enda lenger bakover, dersom dateringen for gotlandsinnskriften holder. Menneskenes behov for vern i denne verden, og spesielt deres angst for sykdom, ble ikke umiddelbart imøtekommet av kristendommen. Tvertom er kirkens kamp mot magi og spådomskunster et stadig tilbakevendende tema i helgenvitae og lover. Dersom runeamulettene virkelig representerer en kontinuitet i folketro fra førkristen tid til høymiddelalder, er de det eneste vitnesbyrd om slik kontinuitet i Skandinavia. I Nordeuropa ser det ut til å ha vært en lignende kontinuitet, men der ble behovet for vern tidlig kristnet og overført til helgenkult slik blant annet Gregor den stores brev av år 601 til St Augustin antyder.

I denne forbindelse er relikvienes bruk i kirkene viktig. Vi vet svært lite om dem. Ved tiden for Skandinavias kristning var relikvier langt fra noen nødvendighet for å vigsle en kirke eller et alter. Europeiske liturgikere var fortsatt på 1100- og 1200-tallet uenige om relikvienes betydning for altervigsel, og påbud om slik bruk av relikvier kom først mot slutten av 1500-tallet (Braun 1924, I: 525-549, spes. 541-544, 548).

En helgenrelikvie kunne være en del av liket, for eksempel en bit av skjelettet, men oftest var den et tøystykke eller litt jord, olje eller lignende som hadde vært i kontakt med helgenen eller helgenens grav. Relikvietilbedelsen begynte på 200-tallet, og umiddelbart kom reaksjonene såvel som forsvaret for slik praksis. På 900-tallet var relikvietilbedelsen meget utbredt i Nordeuropa. Beholderne, relikvariene, ble normalt oppbevart i et skap med andre verdisaker eller plassert på en hylle over alteret eller koråpningen og tatt frem på helgenens dag og andre større festdager.

I Skandinavia er det ikke bevart sikre eksempler på relikvieskrin fra kristningstiden, men tre skandinaviske skrin i henholdsvis Spania og Tyskland kan ha vært brukt i slik sammenheng. Det første eksemplet, nypublisert i 1991 av Eduardo Morales Romero, er klart et relikvarium: En gjennombrudt sylinder av bein fra overgangsfasen mellom mammenstil og ringerikestil rundt år 1000 (fig. 7).[7] Leonskrinet får ytterligere betydning fordi dette relikvariet antyder at også de berømte skandinaviske skrinene fra Stefanskirken i Bamberg og katedralen i Cammin kan ha hatt samme funksjon (Fuglesang 1996).

Disse tre relikvariene viser at det må ha eksistert relikvier også i skandinaviske kirker i kristningstiden. Dette er viktig for å forstå noen av de folkelige oppfatningene av kirkerommet. Men for å komme inn på dette, er det nødvendig med en digresjon.

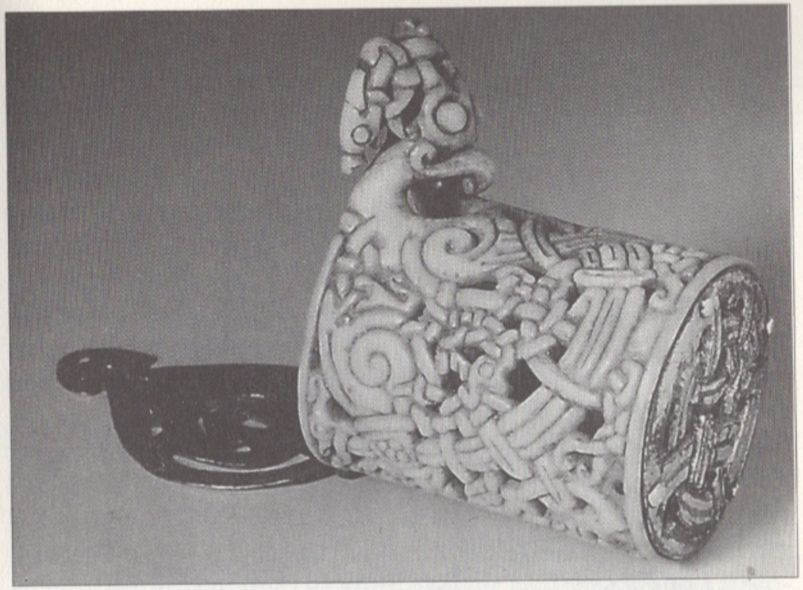


Fig. 7 Relikvarium i San Isidoro, Léon, ca. år 1000. (Etter Revista de arquelogia 1991).

Den kristne kultstatuens oppkomst i Frankrike på 900-tallet kaster lys over noen sider av problemet. Utgangspunktet var øyensynlig relikvarier formet som kroppsdeler og – på et senere tidspunkt – som hel skulptur. Hodet av St Mauritius, som er laget i Provence mellom 879 og 887, er det tidligst dokumenterte hodeformete relikvariet, og relikviestatuen av Maria i Clermont fra ca. 950 er den eldste fulle statue (fig. 8). Begge er tapt men tegninger av dem er bevart.

Den eldste bevarte helgenstatue er St Fides (fransk Ste Foy) i Conques fra ca. 975. I forbindelse med denne statuen skrev Bernhard av Angers mellom 1013 og 1022 den umåtelig interessante *Liber miraculorum.* Her forteller han blant annet hvordan enkle folk tilbad helgenskrin i form av statuer, og hvilke mirakler St Fides utrettet. Jean Wirth har i 1989 analysert miraklene: av ialt 35 var det 11 som gjaldt helbredelse mens 14 var mer eller mindre alvorlige straffer som helgenen hjemsøkte på folk som hadde forgått seg (Wirth 1989: 192). De siste 10 miraklene var jevnt fordelt på andre, statistisk mindre og mindre interessante kategorier.

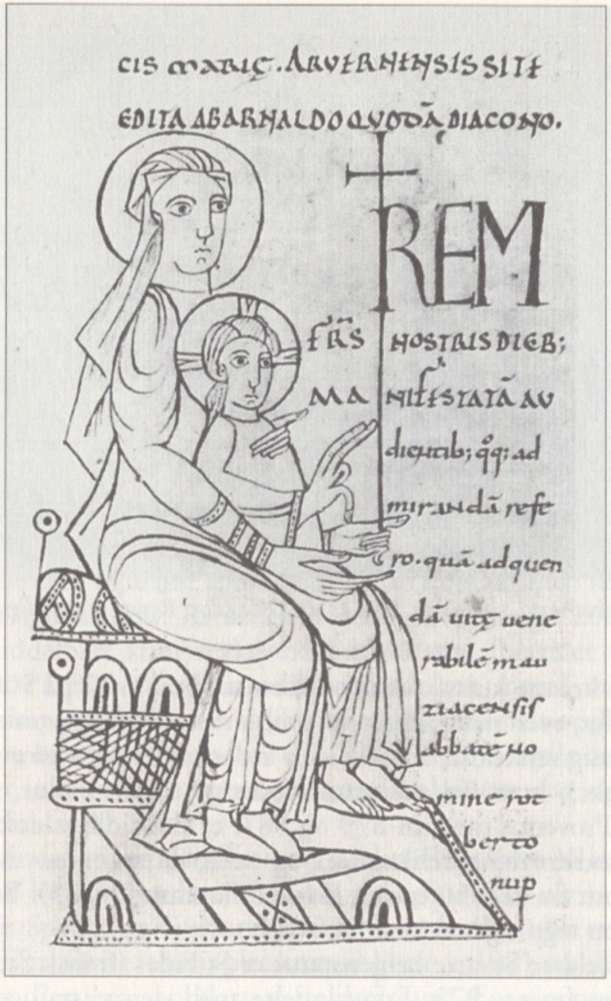


Fig. 8 Detalj av manuskript i Clermont-Ferrand. Bibliothèque municipale MS 145, fol. 130v. (Etter Forsyth 1972, fig. 3).

Med utgangspunkt i blant annet Bernhard av Angers skrift er det mulig å argumentere for at den kristne kultstatue ble skapt av kirken som et middel mot folkelig overtro, eller rettere for å bringe den folkelige overtro inn i teologisk akseptable former. Dette kan forklare også den brå og sterke popularitet helgenstatuene fikk på 1100-tallet i Nordeuropa, en popularitet som nådde et høydepunkt på 1200-tallet. Jeg vil også foreslå at den sterke konsentrasjonen av mynter fra 1200-tallet som er funnet under kirkegulvet i Lom bør kontrolleres mot de øvrige kirkefunnene av mynt. Viser disse en like klar kronologisk konsentrasjon? I så fall ligger det nær å anta at det virkelig dreier seg om privatoffer, og at slike offer har forbindelse med det sterke oppsving av helgenkult som ble kombinert med helgenstatuer nettopp på 1200-tallet. Dette var en utvikling som bragte de folkelige bønner om helse, hjelp og gode avlinger inn i kirkerommet på en fundamentalt ny måte. For enkle mennesker har helgenstatuen vært en direkte, levende makt. For teologer og andre intellektuelle var den et symbol, eller rettere et konglomerat av symboler som samlet speilet den hellige personen. For begge disse holdningene har vi gode skriftlige belegg i franske kilder fra 1000-tallet og fremover. Og selv om det ikke fantes helgenstatuer i skandinaviske kirker i kristningstiden, er det interessant å ha i bakhodet at nettopp i denne perioden ble det europeiske grunnlaget lagt for de sosialt lagdelte symbolkategoriene.

Konklusjoner

Helgenstatuen eksisterte altså *ikke* i kristningstidens kirkerom. Det utstyret som der fantes, var enkelt og liturgisk konsentrert om messen. Kristus var tilstede i bibel og nattverdskar. Den egentlige symbolbruken var for øvrig enkel, i direkte tradisjon fra karolingiske metoder og ordbruk, og velegnet til nykristnede områder. Men den vekt som ble lagt på typologi og analogi ser ikke ut til å ha tatt hensyn til jevne menneskers behov for hjelp i sitt daglige, jordiske liv. Dette behovet ble trolig fylt på andre måter, inkludert verneinnskrifter og amuletter. Denne folkelige praksis fortsatte i høymiddelalderen, men det ser ut til at kirken i Nordeuropa skapte helgenstatuen – i første omgang med innlagte relikvier – som et middel til å bringe den folkelige overtro inn i teologisk akseptable former. Dette skjedde i Frankrike og post eller propter begynte samtidig mer intellektuelt kompliserte allegoriske tolkningsmetoder å ta form der.

LITTERATUR:

Brandt, M. og Eggebrecht, A. red. 1993: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen.* 1-2. Utstillingskatalog, Hildesheim.

Braun, J. 1907: *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient,* Freiburg in Bresgau.

Braun, J. 1924: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung.* 1-2, München.

Braun, J. 1932: *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung,* München.

Braun, J. 1940: *Die Reliquare der christlichen Kultes und ihre Entwicklung,* Freiburg in Breslau.

Egevang, R. red. 1979: *Strejflys over Danmarks bygningskultur,* København.

Forsyth, I. 1972: *The throne of wisdom,* Princeton.

Fuglesang, S.H. 1996: "Kirkens utstyr i kristningstiden." *Fra hedendom til kristendom. Perspektiver på religionsskiftet i Norge* (M. Rindal red.) 78-104, Oslo.

Goldschmidt, A. 1926: *Die Elfenbeinskulpturen,* bd. 4, Berlin.

Gustavson, H. 1984: "Christus regnat, Christus vincit, Christus imperat. Runblecket från Boge och några paralleller." *Den ljusa medeltiden. Studier tillägnade Aron Andersson* (The Museum of National Antiquities. Studies 4.), Stockholm.

Gustavson, H. og Brink, T. Snaedal 1981: "Runfynd 1980." *Fornvännen 1981.*

Lasko, P. 1972: *Ars sacra 800-1200.* (Pelican History of Art), Harmondsworth.

Legner, A. red. 1972: *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800-1400.* Utstillingskatalog, Köln.

Legner, A. red. 1985: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik.* 1-3. Utstillingskatalog, Köln.

Legner, A. 1995: *Reliquien in Kunst und Kult,* Darmstadt.

Liestøl, A. 1978: "Runefunn under golvet i Lom kyrkje." *Foreningen til Norske Fortidsminnesmerkers Bevaring. Årbok 1978,* 113-130. (S. 101-198 trykket separat: *Lom stavkirke forteller.* (*Fortidsminner* 65), Oslo 1978.)

Liestøl, A. 1980: *Norges innskrifter med de yngre runer,* bd. 6, Oslo.

Moltke, E. 1938: "Medieval rune-amulets in Denmark". *Acta Ethnologica 1938:1-2,* København.

Møller-Christensen, V. 1959: "Feber." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder,* bd. 6, København.

Nordén, A. 1943: "Bidrag till svensk runforskning. I. Magiska runinskrifter. Runblecken." *Antikvariska Studier* bd.1, (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Handlingar), Stockholm.

Olsen, K. og Nordenfalk, C. 1952: *Gyldne bøger: illuminerede middelalderlige håndskrifter i Danmark og Sverige.,* København.

Olsen, O. 1967: "Rumindretningen i romanske landsbykirker". *Kirkehistoriske samlinger.* Syvende række. 6, 235-257.

Petersen, E. : "Bøger og bogkultur". I Roesdahl red. 1992-1993, 216.

Roesdahl, E. red. 1992-1993: *Viking og Hvidekrist.* Utstillingskatalog, Paris/Berlin/København.

Romero, E.M. 1991: "Arte vikingo en España." *Revista de arquelogia* 121 (mai 1991), 41-47.

Salvesen, A. og Gunnes, E. 1971: *Gammelnorsk homiliebok,* Oslo.

Skaare, K. 1978: "Myntene fra Lom kirke." *Foreningen til Norske Fortidsminnesmerkers Bevaring. Årbok 1978,* 113-130. (S. 101-198 trykket separat: *Lom stavkirke forteller.* (*Fortidsminner* 65), Oslo 1978.)

Wirth, J. 1989: *L'image médiévale,* Paris.

NOTER:

1 I den gammelnorske prekenen til feiring av kirkens innvielse, "stavkirkeprekenen" fra ca. 1150, er benkene uttrykkelig tolket både typologisk og analogisk, cf. Salvesen og Gunnes 1971: 101, 103.

2 For det følgende se Braun 1924, I: 101-114.

3 Den grunnleggende gjennomgåelsen av alteret og dets utstyr har Joseph Braun gitt i 1924 og 1940. Se for øvrig Lasko 1972; Brandt og Eggebrecht 1993; Legner 1972, 1985 og 1995.

4 Deretter følger Borgund (697), Mære (575) og Alstahaug (513), cf. Skaare 1978: 129.

5 Gustavson 1984: 67; Møller-Christensen 1959 med videre henvisn.; Liestøl 1980: 73-77.

6 Moltke 1938 med henvisn.; Gustavson 1984; Liestøl 1978.

7 Goldschmidt 1926, fig. 298; Romero 1991.

Gunnar Danbolt

Kirkebygget som symbol og symbolet i kirkebygget

Symbol som konvensjonelt tegn

SYMBOL ER ETT AV DISSE ORDENE vi alle kjenner og forstår, men som vi likevel har noen problemer med. Vi kan gi eksempler på symboler som den røde rosen, gifteringen og fanen – men det er vanskeligere å gi en presis definisjon. Etymologisk kommer ordet *symbolon* fra verbet *symballo,* som betyr "å kaste, legge, sette eller bringe sammen". Ofte trekkes én av ordets greske betydninger frem: *symbol* ble brukt om ett eller annet " tegn på et forpliktende gjestevennskap. Til dette benyttet man ofte en ring, terning eller lignende som ble delt i to og gitt til de to familiene som hadde inngått en gjestevennskapspakt. Ved hjelp av dette tegnet kunne deres etterkommere siden kjenne hverandre igjen." Dette var bakgrunnen for at Kirken benyttet betegnelsen om trosbekjennelsen, fordi ordene i det kristne *Credo* – med sine mange paradoksale uttrykk for den Gud som unndrar seg ordene – skulle fungere som kjennetegn på det bekjennelsen var den jordiske ekvivalent til – den usynlige Gud.

Den halve ringen eller terningen sto slik for noe annet enn seg selv, nemlig gjestevennskapet, på samme måte som gifteringen står for ekteskapet og *Credo* for Gud. Det avgjørende ordet er her "står for", for det innebærer at symbolene er konvensjonelle. De er noe man er blitt enige om, som at den røde rosen skal stå for kjærlighet eller for den solidaritet som Det norske Arbeiderparti har gjort til sin. Slik er symbolene historisk og kulturelt betingede, og derfor underlagt forandringens lov. Skal man derfor forstå hva kirkebygget symboliserte eller

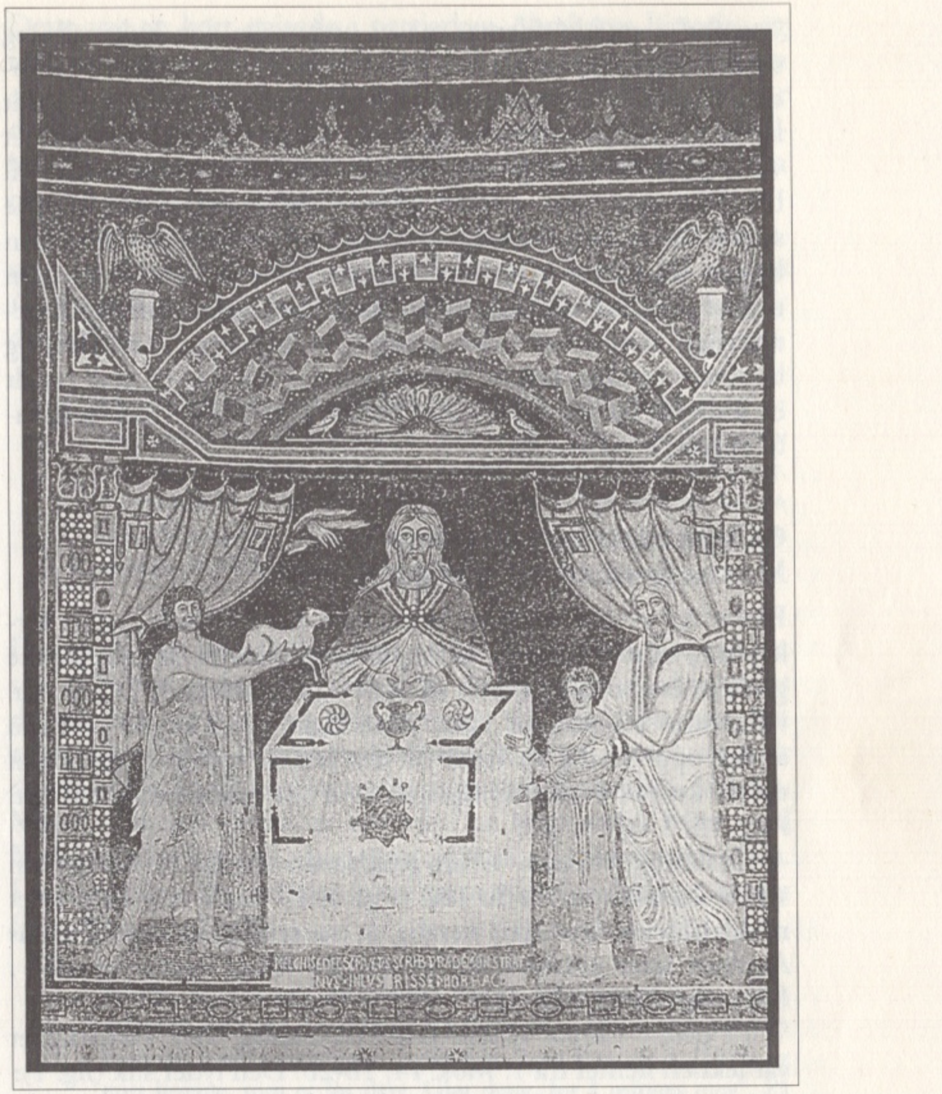


Fig. 1: *Melkisedeks offer,* St. Apollinare in Classe i Ravenna, midten av 400-tallet.

"sto for" i middelalderen, må vi undersøke den kulturelle og samfunnsmessige sammenheng det var en del av i denne perioden. Og da vil vi umiddelbart bli fristet til å tegne opp et bredt lerret, altså se på makro-strukturene i dette samfunnet. Men det vil neppe være særlig klargjørende, fordi slingringsmonnet vil bli altfor stort. Det er mer tilrådelig å se på mikro-strukturene som i denne sammenheng er kirkebyggets funksjon. For man bygget ikke dyre kirkebygg i middelalderen bare fordi man ønsket praktfull arkitektur, men fordi man hadde noen gudstjenestelige funksjoner som trengte et avgrenset områder og bestemte romlige behov. Kirkebygget er slik sett et skall rundt en liturgisk kjerne, og det var kjernen, ikke skallet, som bestemte byggets symbolverdi.

Gudstjenestens symbolkarakter

Messens første del – Ordets gudstjeneste

Første del av den katolske høymessen har følgende rytme: kirkebønn, salme, lesning, salme, lesning, preken, salme. Denne gudstjenesteordning finnes allerede kodifisert rundt 215 et. Kr. i diakonen Hippolytus' navn. Men ingen er vel lenger i tvil om at den opprinnelig stammet fra den jødiske synagogen, fra den tid de kristne brukte synagogen som sitt gudstjenestested (jfr. Apg. 13, 5 og 18, 26).

Et slikt grovt riss av *Ordets gudstjeneste* sier imidlertid lite om symbolkarakteren, derfor skal vi gå mer i detalj ved hjelp av et middelaldersk eksempel, nemlig de messetekstene som Thomas Aquinas satte sammen for *Festen for Kristi legeme og blod* . (*Messebok 1985*: 330-31)

På denne *Corpus Christi-festen* på torsdag etter Trefoldighet var lektien hentet fra 1. Mos. 14, 18-20. Den lyder slik (fig. 1):

> I de dager kom Melkisedek, Salems konge, ut med brød og vin. Han var prest for Den Høyeste Gud. Han velsignet Abram og sa: "Velsignet være Abram av Den Høyeste Gud, han som skapte himmel og jord! Velsignet være Den Høyeste Gud, som har gitt dine fiender i din hånd!" Så gav Abram ham tiende av alt.

Dette var en kort episode i patriarken Abrahams historie, og man kan med en viss rett spørre hva meningen med teksten egentlig er? For i forhold til vår egen situasjon i 1990-årene har den liten aktualitet, og den var neppe mer relevant på 1200-tallet. Hvorfor leste man da denne beretningen opp i kirken – som om den skulle ha gyldighet til alle tider?

Det spørsmålet får man svar på, hvis man lytter til de tekstene som følger etter. For umiddelbart etter lektien på *Corpus Christi* kom nemlig en *graduale* hentet fra Salme 110, 1-4, hvor det heter:

> Herren sa til min Herre: "Sett deg ved min høyre hånd, til jeg får lagt dine fiender til skammel for dine føtter". Ditt veldes kongestav skal Herren utstrekke fra Sion, du skal herske blant dine fiender. Kongsmakten er din fra opphavet av, den hellige prydelse fra din gryende ungdom. Herren har svoret, og han angrer det ikke: "Du er prest på Melkisedeks vis, til evig tid".

Denne salmen leste jødene som en Messias-profeti. For når det sies at "*du* er prest på Melkisedeks vis, til evig tid", henspilles det på den Messias som jødene ventet på. Med dette var den ellers likegyldige bifiguren Melkisedek løftet opp i en helt annen sfære, fordi han kaster lys over den fremtidige Messias. Messias vil, om profetien har rett, ha noen trekk felles med Melkisedek – han vil være prest og han vil ofre brød og vin. Dette aspektet ble utdypet i den neste teksten – lektien, hentet fra 1. Kor. 11, 23-26:

> Brødre, jeg har selv mottatt fra Herren dette som jeg har bragt videre til dere, at i den natt da vår Herre Jesus ble forrådt, tok han brødene, fremsa takksigelsen over dem, brøt dem og sa: "Dette er mitt legeme, som er for dere. Gjør dette, for å minnes meg". På samme måte tok han også begeret som fulgte aftensmåltidet, og sa: "Dette beger er den nye pakt, sluttet i mitt blod. Gjør dette, hver gang dere drikker det, for å minnes meg". Ja, hver gang dere spiser dette brød og drikker dette beger, forkynner dere Herrens død, inntil han selv kommer.

Denne teksten gjør det lettere å forstå sammenhengen mellom kongen og presten Melkisedek, den jødiske Messias og den kristne Jesus fra Nasaret, og dermed mellom de tre tekstene i denne messen. 1. Mos. 14, 18-20 forteller at kongen og presten Melkisedek kom ut med brød og vin som offergaver til Den høyeste Gud. Salme 110 setter profetisk frem et løfte om at den kommende Messias skal være prest på Melkisedeks vis. Og 1. Kor. 11, 23-26 viser oss *hvordan* dette løftet ble oppfylt i og ved Jesu innstiftelse av nattverden i den nye pakt. For i nattverden benyttet Jesus brød og vin, men ofret han dem? Nei – offeret var hans død på korset langfredag.

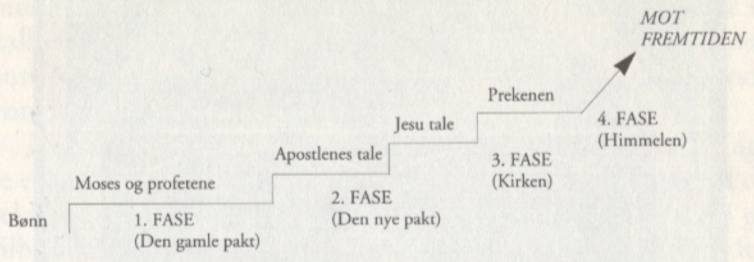
Epistelen er slik en kommentar til både lektien og gradualet. Til sammen viser de hvordan det som engang var en hendelse uten dypere mening i Abrahams historie, fikk et nytt meningsinnhold i og ved salme 110, og enda en ny og dypere betydning gjennom Jesu innstiftelse av nattverden. Men analogien mellom Melkisedek og Kristus er likevel ikke helt klarlagt, derfor må vi videre til de neste tekstene.

I Alleluja-verset før Evangelielesningen kommer et nytt aspekt inn, for der heter det:

> Alleluja. Jeg er det levende brød, kommet fra himmelen, sier Herren, og den som spiser av det, skal leve i all evighet. Alleluja.

Denne tanken utdypes i Evangeliet, som er hentet fra Luk. 9, 11-17 og omhandler brødunderet i ørkenen. Her fortelles det om de få brød som blir til mat for hele 5000 mennesker i ørkenen, et under som ble tolket som en henspilling på det Ene Brød, Kristus, som i nattverden blir til åndelig mat for et uendelig antall mennesker i generasjon etter generasjon inntil tidenes ende. Dermed er det siste leddet kommet på plass – gudstjenestens nattverd hvor presten i rollen som Jesus Kristus ofrer brød og vin – som er blitt forvandlet til Jesu legeme og blod – til Gud. Da er likheten med Melkisedek blitt enda et hakk større, og større blir den ikke før Kristus kommer tilbake som selve den endegyldige oppfyllelsen.

HØYMESSENS FØRSTE DEL – ORDETS GUDSTJENESTE



EN STIGNING I INNSIKT OG FORSTÅELSE FREM MOT HIMMELEN

I *Ordets gudstjeneste* opplever vi altså at en løsrevet episode fra Abrahams historie, som i seg selv er vanskelig å tyde, får en stadig utdypet betydning etter som vi vandrer fremover i historien fra Moses (*lektie*) til David (*graduale*), fra David (*graduale*) til Paulus (*epistel*), og fra Paulus (*epistel*) til hans Herre og Mester, Jesus Kristus selv (*evangeliet*). Slik utgjør veien fra lektie over epistel til evangelium en oppstigning eller *anabasis* som gjør at vår erkjennelse av og forståelse for Melkisedek-episoden blir dypere og får stadig flere overtoner, samtidig som de øvrige tekstene også får flere betydningslag når de sees i sammenheng med Melkisedek-episoden. Her gir altså tekstene hverandre fornyet mening gjennom den sammenheng de utgjør for hverandre. Det er dette man i dag kaller *intertekstualitet.*

Å se hele Ordets gudstjeneste som en *anabasis* hvor meningen i tekstene blir klarere for hvert trinn vi stiger frem og opp – kalles å tolke Bibelen *typologisk.* Melkisedek er en *typos* eller et forbilde for Messias – Messias er en *typos* på Kristus – Kristus er et forbilde på presteskapet – og presteskapet er igjen en *typos* for den Kristus som engang skal komme igjen for å dømme levende og døde.

Den betydningsutvidelse som her finner sted er verd å merke seg også av en annen grunn. I det perspektiv vi har risset opp er det klart nok at innebyrden av møtet mellom Abraham og Melkisedek var totalt ukjent for de to aktørene selv. Først noen hundre år senere fikk denne begivenheten dypere mening da

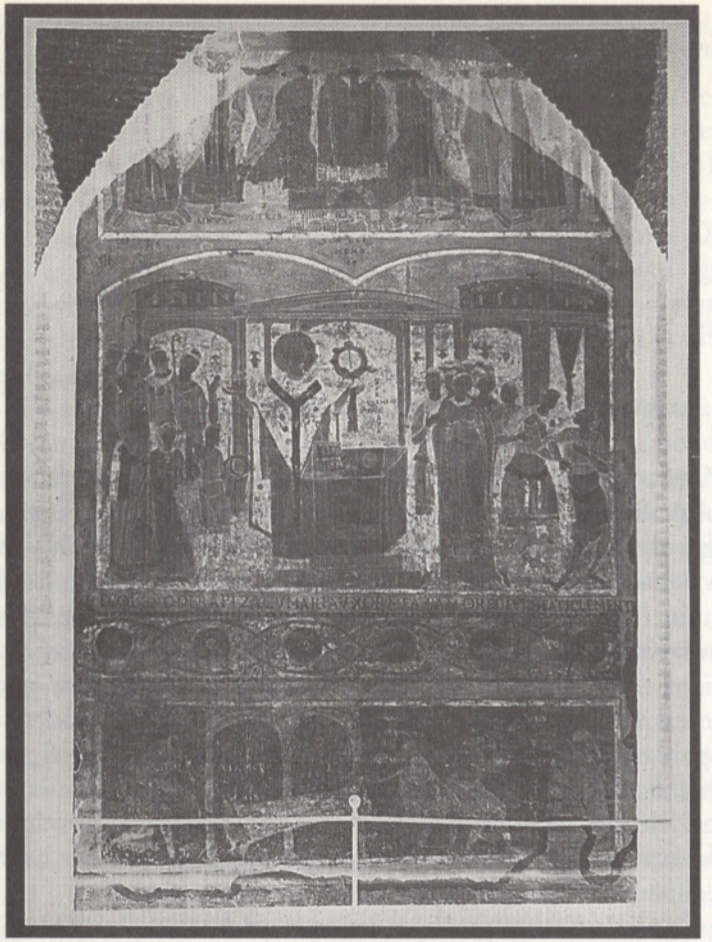


Fig. 2: *Messe,* St. Clemente, Roma, rundt 1100.

David i Salme 110, 1-4 gjorde Melkisedek til en *typos* på Messias. Hva dette egentlig innebærer, var uklart både for salmens forfatter og hans jødiske etterfølgere. Først etter enda noen hundre år ble denne salmen lettere å forstå gjennom innstiftelsen av nattverden, hvor Jesus som Messias opptrådte som prest på Melkisedeks vis og innviet brød og vin. (1. Kor. 11, 23-26). Men han ofret det altså ikke. Det er først i Kirken, i den 3. fasen, at man fikk prester som "på Melkisedeks vis" *ofrer* brød og vin i den Eucharisti som følger etter *Ordets gudstjeneste* i messens andre del (fig. 2). Først i Kirkens tidsepoke forsto man derfor hele innebyrden av Melkisedek-episoden så langt det var mulig i det jordiske. Dette betyr – og det er grunnen til at vi kaller dette for en *anabasis* – at prestenes innsikt var langt større enn Melkisedeks, større enn Davids og også mer omfattende enn evangelistenes.

Dette var ikke uten betydning for den preken som etterfulgte evangeliet. For hvordan skulle predikanten forholde seg til de tekstene han var satt til å utlegge? Målet kunne ikke være å gå tilbake til tekstenes opprinnelige mening (den bokstavelige), for hva var nå den? Melkisedeks egen selvforståelse? Eller Davids? Eller apostlenes? Hver og én av dem oppfattet riktignok mer enn sine forgjengere, men middelalderens teologer mente at man 1000 år etter Kristus ville forstå en rekke aspekter som av naturlige grunner var ukjente eller uklare for Bibelens egne aktører – med én unntagelse, må vi tro, Mesteren selv. Men akkurat det kunne ikke evangelistene få frem fordi de selv var barn av sin tid.

Denne dynamiske meningsutvidelsen er ikke et fenomen som ble konstruert opp i Oldkirken og middelalderen uten noen rot i Bibelen selv. Jesus gjorde uttrykkelig oppmerksom på dette i Johs.14, 15-20. Og evangeliene eksemplifiserer det også mange ganger, for eksempel i Johs. 2, 19 og Matt. 26, 61 hvor Jesus uttalte ord som må ha vært helt uforståelig for både fariseerne og apostlene: "Riv ned dette tempelet, og jeg skal reise det opp på tre dager". Først etter oppstandelsen kom utsagnet i et nytt lys som gjorde at både apostlene og deres etterfølgere begynte å forstå dette skriftstedet.

I et slikt perspektiv kunne ikke prekenen bare være en tolkning i historisk forstand, det vil si i form av en forklaring på hva Bibelens aktører hadde tenkt, ment og gjort *dengang da.* For aktørenes perspektiv er forlengst tilbakelagt – altså må prekenen være noe annet og mer enn en såkalt bokstavelig og historisk fortolkning. Den må bevege seg på andre nivåer, og til dette hadde oldkirkens og middelalderens teologer utviklet tre aktualiserende tolkningsnøkler – den *allegoriske,* den *etiske* og den *anagogiske.* Den første var opptatt av tekstenes forhold til kirken idag, og kan illustreres ved den betydningsutvidelse fra

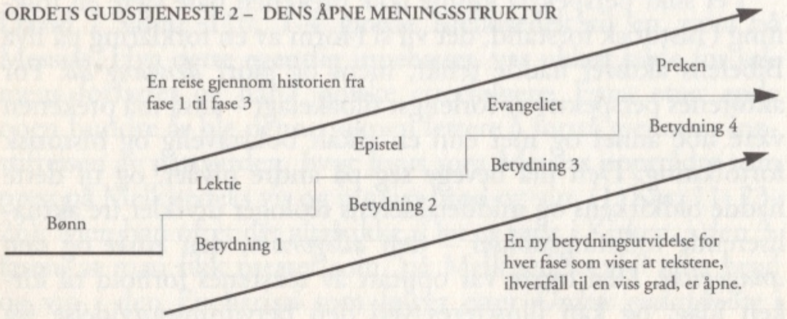
Melkisedek til kirkens presteskap som vi nettopp har sett i *Corpus Christi-festens* messe. Den andre hadde det enkelte menneske som mål, og spurte hvilken betydning Melkisedek-episoden kan ha “for meg?”. Mens den siste er opptatt av hva tekstene kan antyde om det himmelske – det som inntreffer ved historiens endepunkt. Men hvor interessant dette enn måtte være, så er det ikke dette som skal oppta oss i denne sammenhengen.

Symbolet som metonymi og prekenen som av-mytologisering

Man kan nå med rette spørre hva denne lange og omstendelige gjennomgåelsen av *Ordets gudstjeneste* har med symbolet å gjøre. Svaret er – særdeles mye! For den meningsutvidelse som skjer fra tekst til tekst i messen, bygger på en retorisk stilfigur, *metonymien,* som var avgjørende for symboloppfatningen.

Metonymi er en stilfigur som direkte oversatt betyr navnebytte, og det vil si at *x* står for *y*, uten å være identisk med *y*. Det var denne stilfiguren man benyttet, når man i antikken kalte bølgene for Ægirs døtre. En slik omskrivning kaster lys over visse aspekter ved bølgene, forutsatt av man vet noe om Ægirs døtre, men den sier langt fra alt om bølgene. Tvertimot roper et slikt uttrykk etter andre betegnelser som kan utfylle bildet. Slik skaper denne stilfiguren en slags dynamisk rytme – bølgen (*x*) blir først satt lik *y*, dernest lik *z, æ, ø, etc.* , og for hver gang skjer det en meningsutvidelse, men aldri slik at noen omskrivning fanger hele fenomenet. I lys av dette forstår vi klarere hva som skjer i *Ordets gudstjeneste:*

ORDETS GUDSTJENESTE 2 – DENS ÅPNE MENINGSSTRUKTUR


Preken
En reise gjennom historien fra fase 1 til fase 3
Evangeliet
Betydning 4
Epistel
Betydning 3
Lektie
Betydning 2
Bønn
Betydning 1
En ny betydningsutvidelse for hver fase som viser at tekstene, ihvertfall til en viss grad, er åpne.

Den siste og på mange måter avgjørende betydningsutvidelsen skjedde i og ved prekenen. Og prekenen er avgjørende i vår sammenheng, fordi det er den som utgjør broen over til kirkebygget, kirkemusikken og kirkeutsmykningen. Prekenen var nødvendig fordi Bibelens fremstillingsmåte eller diskurs er overveiende metaforisk, og det var en diskurs som ikke uten videre var forståelig i middelalderen. Northrop Frye (Frye 1982: 11) har et eksempel som kan utdype dette. I Johs. 3,8 står det direkte oversatt fra gresk at “Vinden (*pneuma*) blåser dit den vil - - - slik er det også med den som er født av vinden (*pneuma*) “Vind og ånd faller her sammen og blir ett og det samme – på typisk metaforisk vis. For oss virker dette ikke bare underlig, men uforståelig. Derfor blir vi nødt til å oversette skriftstedet annerledes – ja, ikke bare annerledes, men til en helt annen fremstillingsform, nemlig den *metonyme.* For det som utgjør forskjellen mellom *metafor* og *metonymi* er at for den første er ting og begrep ett – vind og ånd glir sammen, mens for den andre skilles de ad. Begrepet blir til ånd, som her identifiseres med Den hellige ånd, mens tingen blir til vind, og opptrer som en illustrasjon til ånden.

Dette er derfor ikke bare et eksempel på to ulike oversettelser, men på to forskjellige diskurser. Den første er nærmest uforståelig for oss, mens den siste er en oversettelse til en fremstillingsmåte vi tross alt er mer fortrolig med, selv om vi ofte misforstår den og identifiserer den med en tredje diskurs, nemlig den moderne deskriptive.

Akkurat fordi Bibelen i så høy grad er preget av en metaforisk uttrykksmåte, måtte den dekonstrueres og oversettes til en annen diskurs for å bli forståelig for oldkirkens og middelalderens mennesker. Og middelet til dette var 1) den metonyme diskurs, 2) den kontinuerlige prosa, som var en følge av den metonyme fremstillingsmåten og 3) allegorien. Utstyrt med disse hjelpemidlene kunne Kirken få Bibelens mange merkelige utsagn til å gå i hop. For eksempel 2. Samuel 24,1 og 1. Krøn. 21,1 – det første skriftstedet sier at det er Gud som får David til å foreta en folketelling – det siste at det er Satan. For å forene dem, måtte man sette ord mellom de to skriftstedene, tilstrekkelig mange ord som til sammen kunne bli til en kommentar som gjorde det merkelige forståelig. Det var dette som var prekenens oppgave – den skulle *kommentere* Bibelens metaforiske utsagn på en slik måte at de ble brukket opp og satt sammen igjen innenfor en ny fremstillingsform – den flytende prosaen i en metonym diskurs.

Nå var middelaldersen metonyme diskurs en *analog* uttrykksform som var karakterisert ved at språket skulle dekke en mental virkelighet, det kristne budskap, som aldri lot seg helt ut uttrykke i ord. Det skapte en dynamikk i metonymien som drev teologene videre til nye, mer tilfredstillende verbale uttrykk for den virkelighet Bibelen taler om. Det er fordi *y* (språket) *ikke* er lik *x* (den mentale virkelighet) – fordi *x* og *y* i bunn og grunn er uforenlige i sin forskjelligartethet – at man alltid vil forsøke å avløse det ene uttrykk med det andre i en uendelig og uavsluttet rekke. Det var her prekenens utfordring egentlig lå – den kunne og måtte ikke stivne i det ene, sanksjonerte uttrykk, men måtte søkende gå videre til nye språklige formuleringer.

Altså – Bibelen har en overveiende metaforisk diskurs, og metaforen forutsetter en enhet av ånd og materie – solen er både fysisk ting og guddom – og utgjør også grunnstammen i myten. Og myten er narrasjon, fortelling, om de guder som eier denne metaforiske egenskap at de som Diana både er måne og gudinne, eller som Zevs både er torden og gudenes fader. Selv om mange energisk vil riste på hodet, er det ikke utillatelig å hevde at også Jesus har denne metaforiske karakter – han er på en og samme gang både menneske og Gud.

Det er en slik mytisk fortelling middelalderprekenen med sin metonyme diskurs skulle oversette til en prosa som aldri helt maktet å fange inn den metaforiske rikdom, og derfor uttrettelig måtte *av-mytologisere* myten på nytt og på nytt uten noensinne å klare å få metafor og metonymi til å falle sammen, fordi det simpelthen dreier seg om to inkongruente uttrykksformer.

Hvilken betydning har dette for kirkebyggets symbolverdi?

a) De stilhistoriske brudd

Det er karakteristisk for den vestlige kirke at den aldri slo seg til ro med én bygningstype, én musikkform eller ett kodifisert billeduttrykk slik som den østlige. Akkurat som prekenen (og med den teologien) uopphørlig endret seg i sine stadige forsøk på å fange inn den mentale virkelighet på en mer tilfredstillende måte, slik forandret også kirkebygget og maleriet karakter. Når vi i Vest-Europa – i motsetning til i Øst-Europa – har en stilhistorie som er preget av brudd og nye billeduttrykk, skyldes det i stor grad at både kirkebygget, kirkemusikken og kirkeutsmykningen var preget av den symbolkarakter vi ovenfor kalte den metonyme. Begge sto for noe annet enn seg selv, nemlig en mental virkelighet. Og selv om denne mentale virkelighet var noenlunde den samme gjennom lange perioder, forsøkte man hele tiden å finne arkitekturale, musikalske og maleriske ekvivalenter som var mer adekvate enn de tidligere. Slik ble stadig nye former utviklet både innenfor arkitektur, musikk og maleri.

Når det ikke skjedde i samme grad i det byzantinske området, var det fordi kirkebygget, musikken og maleriet der hadde en mer metaforisk karakter. Ikonen er i visse henseende (når det gjelder likhet og proporsjoner) identisk med sitt urbilde, på samme måte som kirkebygget på flere måter *er* identisk med det kristne kosmos. Fordi det ikke "står for" kosmos, men på visse punkter *er* kosmos, kan ikke form og uttrykk endres i særlig grad. I Vesten var man ikke villig til å tilkjenne bygg, musiikk og utsmykning en slik metaforisk karakter, derfor var begge åpne for endringer – som teologien og prekenen var det. Og det skyldes altså deres grunnleggende *metonyme* karakter.

Dette kan forklare hvorfor den vestlige kunst og arkitektur hele tiden har stått i forandringens tegn, men det kan naturligvis ikke si noe om hvilke forandringer som har funnet sted. For de var betinget av en rekke impulser både i og utenfor kirkerommet.

b) Hva kirkebygget og dets enkelte deler "sto for" i middelalderen

Først etter denne utredningen kan vi gå løs på det som vel skulle ha vært mitt hovedemne – hva kirkebygget og dets enkelte deler "sto for" i middelalderen. Går vi til kirkefedrene, vil man finne mange oppfatninger som ikke uten videre lar seg forene.

Men på noen punkter var det enighet, og denne enighet avspeiler seg i liturgien, for i sluttbønnen i *Messen på årsdagen for en kirkevigsel*, heter det: "Gud, du som av levende og utvalgte stener gjør en evig bolig rede for din majestet, hjelp ditt folk som ber deg, så din Kirke kan utvide seg ved åndelig vekst så den øker i det synlige. Ved vår Herre - - -." (*Messeboken* 1961: 80-85). I denne bønnen blir altså kirkebygget sett på som et symbol på den kristne menighet, en kristen menighet som ikke består av døde, men av levende stener. Og levende var bare de troende, for bare de kunne utgjøre en åndelig kirke. Med utgangspunkt i en slik tolkning kunne kirkehistorikeren Eusebius av Caesarea tolke de tre inngangsdørene som fører inn i dette troens hus, som Den hellige treenighet, mens steder i kirken, slik som murer, altre og søyler, symboliserer de oppgaver den enkelte troende blir stilt overfor. For å kunne løse disse oppgavene, blir de opplyst av det guddommelige nådelys som vinduene er et sinnbilde på. Og synlig for alle troner høyalteret som Eusebius så som symbol på kirkens hjerte, Jesus Kristus. (Eusebius: 862-883)

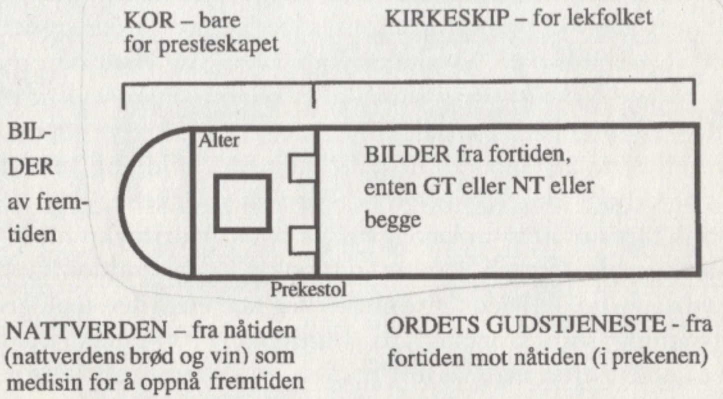
Dette var ett forsøk. Kirkefaderen Augustin hadde et annet. I hans *Sermo 256 de Tempore* heter det at den materielle kirke, altså kirkebygget, er de bedendes hus, mens det er mennesket selv som er Guds bolig.

Fordi Eusebius og Augustin satte kirkebygget inn i forskjellige sammenhenger, fikk de det til å "stå for" ulike sider av det kristne budskap. Slik sett er dette gode illustrasjoner på forskjellige metonyme diskurser. Derfor gir det ingen mening å hevde at den ene har rett og den andre urett, og det har heller ingen hensikt å forsøke å harmonisere dem på skolastisk vis. For kirkebygget *kan* "stå for" mange aspekter ved den kristne tro. Her regjerer altså metonymien – ikke metaforen.

Eusebius og Augustin tolket kirkehuset løsrevet fra liturgien, men det finnes også belegg for at kirkens liturgi var viktig for den symbolfunksjon man tilla kirkehuset og dets deler. Ikke bare direkte, men også indirekte gjennom det utsmykningsprogram som ble utviklet fra slutten av 300-tallet i de vestlige kirkene. Dette programmet var bygget opp slik at kirkeskipet, hvor de troende oppholdt seg, hadde mosaikker eller fresker

som var viet det "Gud fordum hadde talt mange ganger og på mange måter til fedrene ved profetene", og det "han i disse siste dager har talt til oss ved Sønnen som han har satt til arving over alle ting, ved hvem han og har gjort verden - - -" (Hebr. 1, 1-2). Det var altså Guds gjerninger i fortiden menigheten fikk se på kirkeskipets vegger, og de episodene bildene omhandlet, var de samme som dem man leste opp under *Ordets gudstjeneste* i løpet av kirkeåret. Her var det altså overensstemmelse mellom liturgi og bilder. Og denne overensstemmelsen gikk også på funksjonen, for begge skulle både danne grunnlag for hverdagens handlinger, og tjene som argumenter for det håp som fylte dem: at Kristus skulle komme igjen for å grunne sitt nye rike.

Alt det de så på veggene i kirkeskipet og hørte fra ambonene under lesningene og prekenen, ble realisert i fortettet form i gudstjenestens andre del, nattverdsdelen. For her gav Gud seg selv til menigheten under brødets og vinens skikkelse. Og da ble den fortid de så på kirkeskipets vegger, forvandlet til nærværende nåtid. Og denne nåtid var både pantet på den fremtid, det evige liv, man håpet på, og middelet til å oppnå dette. Og fremtiden kunne man få et glimt av i apsidens mosaikk eller freske som alltid var viet den Kristus som hadde gjort jorden til sin trone og bolig. Ikke ennå, riktignok, men engang ved tidenes og historiens ende. Det var mot denne begivenhet den kristne menighet rettet sin tro og sitt håp.


KOR – bare
for presteskapet
KIRKESKIP – for lekfolket
BIL-
DER
av frem-
tiden
Alter
BILDER fra fortiden,
enten GT eller NT eller
begge
Prekestol
NATTVERDEN – fra nåtiden
(nattverdens brød og vin) som
medisin for å oppnå fremtiden
ORDETS GUDSTJENESTE - fra
fortiden mot nåtiden (i prekenen)

De tanker man i oldkirken – og senere i middelalderen – gjorde seg om koret og høyalteret, var influert av dette utsmykningsskjemaet. Det kan vi illustrere ved hjelp av apsisutsmykningen i *Sta Pudenziana* i Roma hvor Kristus troner som *Pantokrator* eller*Allherskeren* midt i atriet i Det nye, himmelske Jerusalem. Det svarer til den teksten som utgjør den første lesningen i *Messen på årsdagen for en kirkevigsel.* Den er hentet fra Johannes Åpenbaring 21, 2-5 og forteller hvordan Johannes så

> den hellige by, det nye Jerusalem, komme ned fra himmelen, fra Gud, rede som en brud som er prydet for sin brudgom. Og fra kongestolen hørte jeg en høy røst som sa: "Se Guds bolig blant menneskene, og han skal bo hos dem, og de skal være hans folk.- - -"

Vi ser det samme i San Vitale i Ravenna, men her kommer et annet aspekt klarere frem – at Jesus og hans medarbeidere i den himmel apsiden viser, forholder seg til biskopen og hans prester på den *syntronon* som står rett under apsiden, se fig. 3.

Denne tanken ble utviklet videre i middelalderen. Da var det blitt vanlig å betrakte kirkehuset som et symbol på Det himmelske Jerusalem "som hadde kommet ned fra himmelen", og å se koret som "Guds tronsal og bolig på jorden". Og denne betraktningsmåten ble understreket av apsidebildet av den guddommelige Kristus, for det gjorde det klart at koret var Guds bolig. Og det ble ytterligere underbygget ved at samme bilde ofte, særdeles ofte virker det som, ble gjentatt på det frontalet som var montert på høyalterets fremside. Slik kom den guddommelige Kristus – han som skulle komme igjen ved tidenes ende – til syne både i apsiden over alteret og på selve alteret og demonstrerte at Gud var tilstede både som bilde og som den mat og drikke som kunne levendegjøre menneskene.

Slik førte alterets funksjon, støttet oppe av utsmykningen, til at alteret ble sett på som et symbol på den guddommelige Kristus, jfr. fig. 4. Men dette endret seg noe etter den teologiske omveltning som fant sted på 1000- og 1100-tallet. Da ble aksenten litt etter litt overført fra den guddommelige Kristus til den menneskelige Jesus, uten at man benektet læren om Jesu

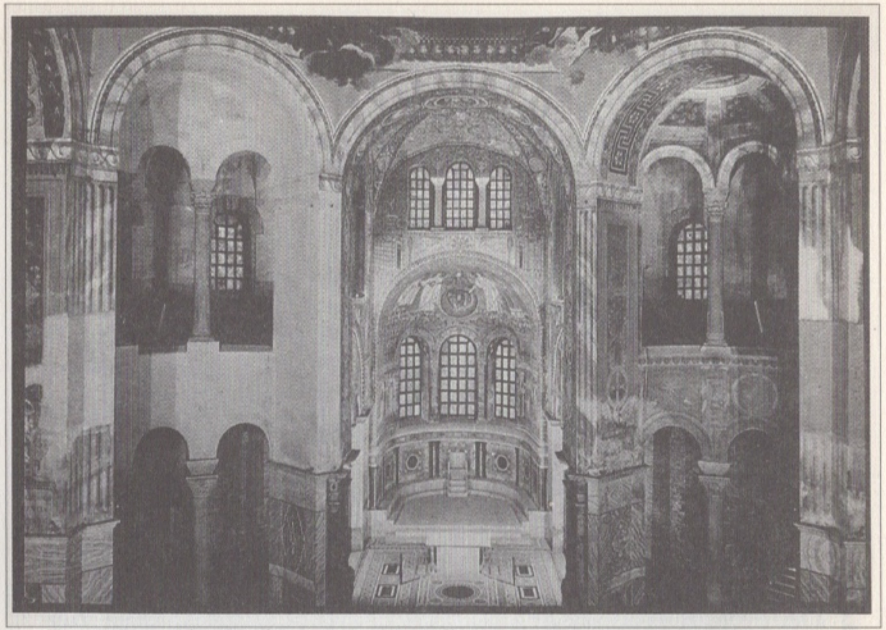
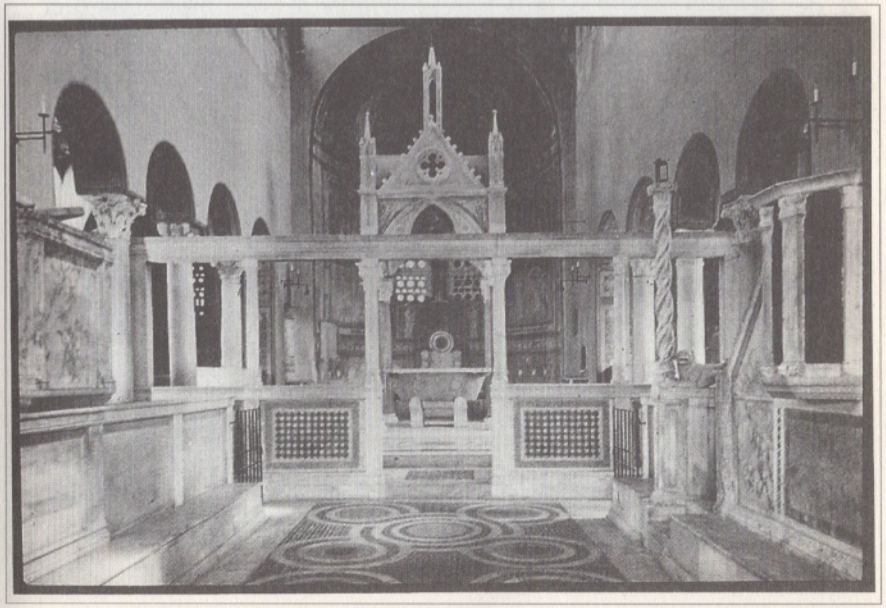


Fig. 3: *Koret i San Vitale i Ravenna,* 500-tallet.

Fig. 4: *Koret i Sta Maria in Cosmedin,* 800-tallet.



dobbelte natur (både Gud og menneske). Og det førte naturlig nok til at alteret mer og mer ble sett på som et sinnbilde på den menneskelige Jesus. Det er denne tanken vi finner igjen både hos Honorius Augustodunensis, Rupert von Deutz, Durandus, Sicardus og Berthold av Regensburg og mange flere. Den siste, Berthold, som døde i 1272, sammenligner alteret og Jesus på følgende måte:

> Alteret symboliserer Kristus. Det er av sten, er salvet i den hellige vigsel, står på et forhøyet sted og inneholder de helliges relikvier. På samme måte er også Kristus en klippe (1. Kor. 10, 4), er salvet av den Hellige Ånd (Salme 44, 3), er hele kirkens hode (Kol. 1, 18), og i Ham lever og hviler alle de hellige (Kol. 3, 3). Når man ofrer på alteret (under messen), forvandles det til det kors som Kristus døde på, ikke bare for våre synder, men for hele verdens synder (Sauser 1960: 73).

Denne siste assosiasjonen – at alteret symboliserer korset – finner vi også hos Thomas Aquinas og en rekke andre teologer i middelalderen. Etter ca. 1100 ble det nemlig vanlig å plassere et kors på alteret. Det gjorde man aldri *før* denne tiden. Samtidig det ble allminnelig å understreke at brød og vin ble forvandlet til den menneskelige Jesus (som også var Gud), og ikke, som tidligere, til den guddommelige Kristus (som også var menneske). Denne aksentforskyvning førte til et helt nytt utsmykningsskjema som gjorde at fremtiden litt etter litt forsvant fra koret og ble erstattet av fortiden. *Barnet* på Marias fang eller *Jesus* på korset kom nå inn som vanlige motiv på de nye altertavlene. Og begge hadde som funksjon å fortelle menigheten *hvem* brødet og vinen ble forvandlet til, jfr. fig. 5-6.

Dette gjorde at det kor som i oldkirken og den tidlige middelalder ble betraktet som Guds tronsal og bolig, nå mer og mer ble identifisert med Golgata, det offersted, hvor Jesus hadde vunnet menneskenes frelse. Derfor er det ikke uvanlig å avbilde Jesu pasjonshistorie i korrommet, enten det nå er på veggene eller på baldakinen over alteret. Det ville man aldri ha gjort før den teologiske omveltning.

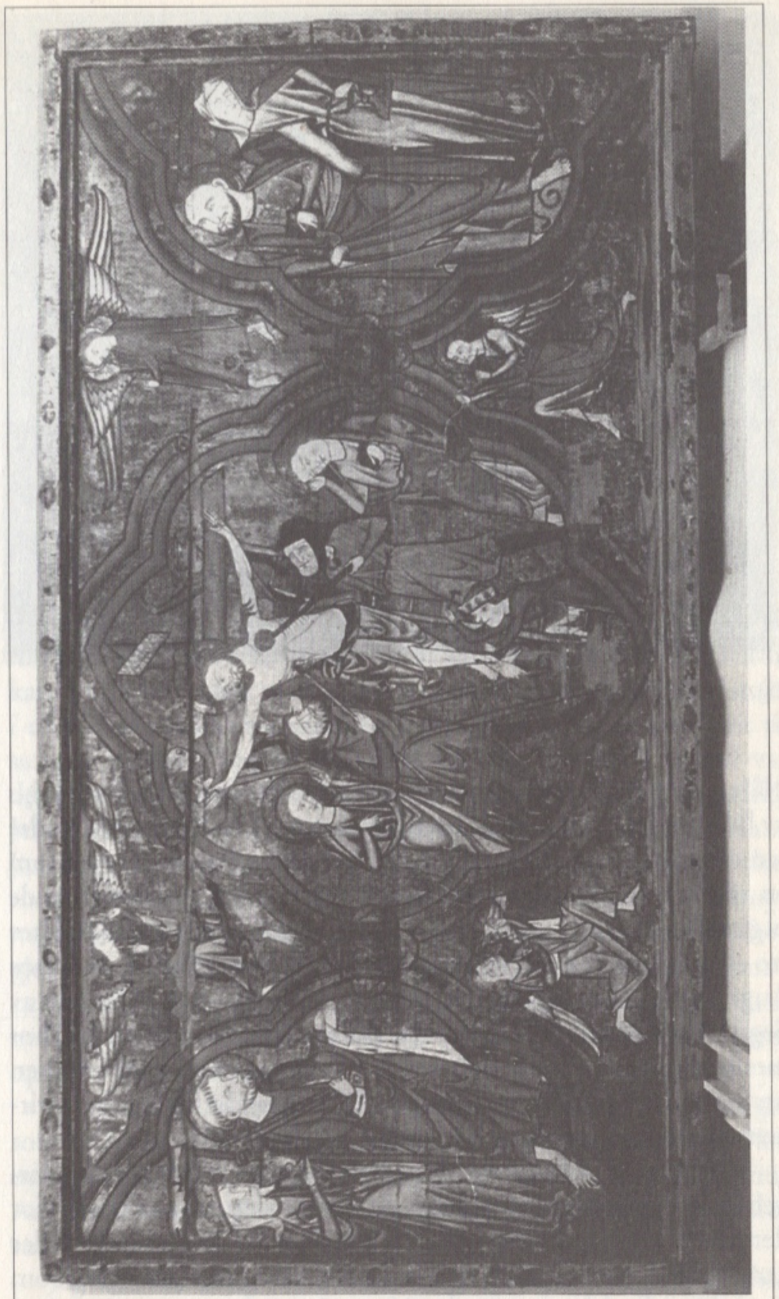


Fig. 5: *Kinsarvik-frontalet*, Bergen Museum, ca. 1270.

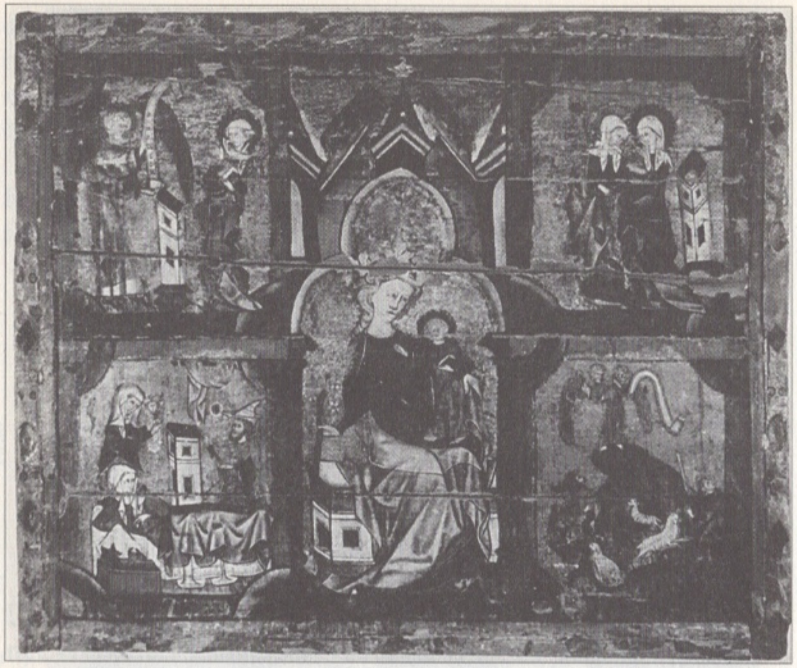


Fig. 6: *Årdal-frontalet*, Bergen Museum, første halvdel av 1300.

Nå var det i og for seg ikke nødvendig å tolke koret og alteret i lys av liturgi og utsmykning. Det sto teologene fritt å lete frem andre sammenhenger enn messens. Man kunne for eksempel gjennom en såkalt moralsk eller etisk fortolkning la den enkelte troende utgjøre konteksten, og sammenligne alteret med et menneskes tro eller troens særlige tilholdssted, hjertet. Det finner vi både hos Augustin og Lactantius i oldkirken, og hos biskop Bruno av Segni, som døde i 1123, i middelalderen. Bruno skriver at "hos mennesket er hjertet det alteret er i Gudshuset". Denne tanken utvikler han gjennom en omstendelig analogiføring mellom kirkens alter og menneskets hjerte. (Sauser 1960: 74)

Når vi leser oldkirkens og middelalderens tolkninger av kirkebygget og dets enkelte deler, er det to ting som slår en. For det første at både kirkebygget som helhet og dets enkelte deler kan "stå for" mer enn ett aspekt av den mentale virkelighet som det kristne budskap utgjorde. Alteret kan i én sammenheng stå

for Kristus, i en annen for korset og i en tredje for hjertet. Dette er typisk for en metonym diskurs hvor *y* ikke er lik *x*, men kun "står for" *x*. For en slik diskurs er prinsipiell åpen og innbyr til nye forsøk.

Den ekte symbolikk og den tomme allegorese

Mange forskere, ikke minst tyske, har reagert på det de betrakter som middelalderens tilfeldige symbolbruk, og har forsøkt å løse dette beklagelige faktum ved å distingvere mellom "en ekte symbolikk" på den ene siden og en mer uforpliktende "allegorese" på den andre. Nå er det ikke helt enkelt å finne ut hva denne forskjellen egentlig består i, men det virker som om det de kaller "allegorese" var tolkninger av det allerede foreliggende, mens den ekte symbolikk var produktiv og inspirerte til bestemte og konkrete arkitektoniske utforminger.

Tanken om kirkebygget som et sinnbilde på Det nye Jerusalem er et eksempel på en ekte symbolikk, fordi den forelå før gotikken og var avgjørende for utformingen av den gotiske katedral. Derfor har mange moderne forskere tatt utgangspunkt i denne symbolikken, men det betyr ikke at de er kommet til samme resultat. For hvilke trekk ved den gotiske katedral var det som i særlig grad skapte denne likhet med Det himmelske Jerusalem? Det er moderne forskere som H. Sedlmayr, Hans Jantzen, Otto v. Simson og P. Frankl uenige om, for også den moderne forskning er i sin symboltolkning preget av metonymien. Hver forsker søker på en mer adekvat måte enn sine forgjengere å beskrive og karakterisere de gotiske trekkene som i særlig grad peker mot den mentale virkelighet som Det himmelske Jerusalem utgjorde. Så selv "den ekte symbolikk" åpner opp for ulike tolkninger.

Allegoresen derimot blir fortrinnsvis anvendt om tolkninger som er klare etter-rasjonaliseringer, som mange av de – i våre øyne – nokså søkte tolkningene vi finner hos Honorius Augustodunensis. De virker som ganske uforpliktende allegoreser.

Jeg har vanskelig for å forstå at det er grunnlag for et slikt skille. For det er enkelt å finne eksempler på at typiske allegoriske etterrasjonaliseringer inspirerte til nye byggverk. Ett slikt eksempel er atriet. Det var en fast bestandel av de store basilikaer som keiser Konstantin og hans etterfølgere fikk bygget i perioden mellom ca. 315 og 420. Og grunnen til det var at atriet hadde en bestemt funksjon som det sted hvor biskop og menighet kunne vaske hendene før gudstjenestens bønner. Derfor var det rennende vann midt i atriet. Men også som det forum hvor biskopen skulle applauderes av menigheten før han trådte inn i sin kirke. Dette opphørte rundt 420, fordi biskopens embetsdrakt da var blitt umoderne og derfor ikke lenger egnet som en klesdrakt man kunne bruke ute på gaten. Og i tillegg ble det mindre vanlig å vaske seg før man ba. Biskopen kom etter dette tidspunkt til kirken i sivil og byttet i et lite rom like ved inngangsdøren. Med det mistet atriet sin funksjon og dermed sluttet man å bygge dem.

På 700-tallet hadde man forlengst glemt atriets opprinnelige funksjon, og derfor var det vanskelig å forstå hvorfor man hadde bygget disse store atriene foran St. Peter og St. Paul i Roma. Men man hadde sine mistanker, og de gikk i retning av allegoresen, altså at atriet hadde "stått for" ett eller annet. Det mest nærliggende var at de skulle symbolisere Edens "lukkede" hage eller Paradiset, for atriene hadde en fonténe i midten og ofte gress og trær rundt denne. Og det å anlegge en lukket hage foran kirken som en påminnelse om det Paradis man strevet etter, var en idé som passet godt inn i tankegangen på 700- og 800-tallet.

Derfor begynte man i begynnelsen av 800-tallet å bygge kirker – som Sta Prassede og Sta Cecilia i Roma – med et atrium foran, og dette atriet ble utformet slik at det var lettere å se hva det "sto for". Man gjorde blant annet fonténen i atriets midte om til en brønn, nemlig paradisets kilde, og utstyrte brønnomramningene med fremstillinger av livets tre. Ofte plantet man også trær og busker, særlig når atriene ble til klostergårder. Dette er altså ett eksempel på at en allegorisering inspirerte til en ny bygningstype. Og det er langtfra det eneste.

Derfor har det liten hensikt å opprettholde distinksjonen mellom ekte symbolikk og allegorese, for den bygger på et underliggende premiss som neppe holder, nemlig at den ekte

symbolikk har en metaforisk karakter, dvs. at *x* er lik *y*, mens den allegoriske er metonym, *x* står bare for *y*. Og det er ikke tilfelle – all symbolikk i middelalderen har en metonym karakter, ikke en metaforisk. Med én viktig unntagelse, nattverden.

Nattverden som metafor og som re-mytologiserende

For det som kjennetegner nattverden, er at den er metaforisk, ikke metonym. Dens hjem er myten og fortellingen, ikke kommentaren. Nattverden er grunnet i en mythos – innstiftelsesfortellingen hos Paulus og de tre første evangelistene – som gjenfortelles liturgisk slik at ikke bare apostlene *dengang da*, men alle mennesker, *hvergang når*, kan få del i den.

Når presten, i Jesu rolle, tar et brød og en kalk med vin og leser innstiftelses-ordene, blir brødet og vinen forvandlet til Jesu legeme og blod. Ikke metonymt, for brødet og vinen "står ikke for", "representerer ikke", Jesu legeme og blod – de *er* det. Og da er metonymien erstattet av metaforen, for metaforisk er ord og ting ett. Brødet er Gud, og Gud er brød. Det som utvirker dette metaforiske forhold er myten – fortellingen om hvordan Jesus gikk frem under den første nattverd. "I den natt han ble forrådt, tok han brødet - - -". Mytens ord forvandler to hverdagsgjenstander – brød og vin – til Jesus selv. Og det skjer i kraft av innstiftelsesordenes myte – det er den som gjør *x* til *y*, selv om *x* og *y* fremdeles har forskjellige sanselige egenskaper.

Uten myten ville nattverden miste sin mening. For av-mytologiserer vi nattverdens innstiftelsesord ved å oversette den til en metonym diskurs, slik Calvin forsøkte, vil den bli redusert til en tam symbolsk minnehøytid uten betydning.

I lys av dette ser vi at *Ordets gudstjeneste* og *Nattverddelen* er helt forskjellige, og står i to ulike stilfigurers tegn. Hvor prekenen er metonym og derfor rastløst dynamisk søker å erstatte myten med andre fortellinger som kan aktualisere den, gjøre den relevant og nærværende, blir myten gjentatt og gjentatt i nattverden. Slik er og må Ordets gudstjeneste være *avmytologiserende* – det er selve poenget med den, hvis vi da med avmytologisering mener dette å oversette den metaforiske fremstilling til andre og mer begripelige diskurser. Mens Nattverdddelen like klart er *re-mytologiserende*, og må være det fordi nattverden blir uten mening hvis den gjøres metonym.

I et slikt perspektiv fikk middelalderens gudstjeneste en paradoksal karakter eller en polariserende pendelrytme som det er viktig ikke å miste av syne. Avmytologisering og remytologisering var og er begge viktige og nødvendige i det religiøse liv. Myten gav menneskene det velkjente – den permanens, stabilitet og kontinuitet som gjorde en kristen identitet mulig. For endres alt rundt oss – hvis det ikke finnes noe som er det samme, som kan gi oss følelsen av at mitt liv i dag er det samme som mitt liv i går – vil identitetsopplevelsen svekkes og våre liv fragmenteres i diskontinuerlige sekvenser av erfaring. Derfor er myten og ritualet så viktig i et hvert menneskeliv.

Men oppbruddet er og var like vesentlig, for uten bevegelse og endring kan vi ikke snakke om et menneskeliv. Derfor var avmytologiseringen i første del av gudstjenesten så nødvendig, fordi bare slik kunne Evangeliet få relevans i stadig skiftende tider og kulturer. Nye og ukjente aspekter ved Evangeliet trådte på denne måten frem og underliggjorde og fremmedgjorde det altfor kjente. Slik ble menneskene holdt åpne og levende, og unngikk å låses fast i én og bare én fortolkning. Og ettersom prekenen med sin metonyme kommentarform ikke maktet å utsi alt det den mer metaforisk-orienterte Bibeltekst impliserte, måtte man arbeide seg videre til stadig nye og mer adekvate uttrykk.

Denne paradoksale spenning var ikke noe som bare preget gudstjenesten – hele den kristne dogmatikk var og er, som Pascal fremhevet, karakterisert av motsetninger som lik parallelle linjer først kan møtes i evigheten. Guds allmakt og den frie vilje, Jesu dobbeltidentitet som sann Gud og sant menneske, osv. Men også et annet element er verd å nevnes, nemlig at Kirken lever og må leve i spenningsforholdet mellom tradisjon og fornyelse, identitet og oppbrudd. Mens prekenen i likhet med Jesu lignelser skulle la menneskene høre og høre og dog ikke høre, gi innsikt og samtidig gjøre dem forvirret slik at de kunne omvende seg, dvs. forsøke å komme på høyde med det som ble sagt, skulle nattverden gi dem den nåde og kraft som denne omvendelsen krevde. Og slik kunne vi fortsette, men ikke uten å understreke at det på ingen måte var sikkert at denne rytmen ble erkjent eller oppfattet. Likevel lå den der, for teologi, preken, maleri og musikk gikk stadig nye veier i vesten, mens nattverden stort sett hele tiden ble oppfattet metaforisk, selv om oppfatningen av brødets karakter, guddommelige eller menneskelige Jesus, endret seg.

Kan vi finne den samme svingning eller rytme mellom metonymi og metafor innenfor arkitektur og maleri? Mitt svar på dette er nei, fordi arkitekturen og maleriet ble sett i forlengelsen av prekenen, ikke som en utvidelse av nattverden. Den siste var enestående, fordi det bare var i inkarnasjonen og dens forlengelse, nattverden, at Gud kom til syne som noe konkret og materielt. Derfor kan man ikke si at kirkebygget og dets deler symboliserte dét og dét i middelalderen – bare at det kunne stå for dét og dét. Og det er noe helt annet, like forskjellig som metafor og metonymi.

LITTERATUR:

Abrams, M.H. (ed) 1958: *Literature and Belief*, New York.

Arffmann, B. og L. 1985: "Poetisk teologi." *Spiritualitet. Festskrift til Anna Marie Aagaard*, Århus, 139-151.

Bandmann, G. 1951: *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin.

Berg, Svend 1981: *Den kristne grundfortælling*, Århus.

Berg, Svend 1988: *Litteratur og teologi. Transfigurationer – omkring Graham Greene*, Århus.

Braun, Joseph 1924: *Der christliche Altar* 1-2, München.

Braun, Joseph 1932: *Das christliche Altargerät*, München.

Browe, Peter 1929: "Die Elevation in der Messe." *Jachbuch für Liturgiewissenschaft* 9, 20-66.

Browe, Peter 1933: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München.

Caplan, H. 1929: "The Four Senses of Scriptual Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching." *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies* 1929:4, 282-290.

Cryer, F. 1982: "En præsentation af Herbert N. Schneidaus *Sacred Discontent* ." *Kredsen* 49 (1982:3-4), 23-33.

Danbolt, Gunnar 1986: "Noen trekk fra alterutsmykningens historie." *Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring. Årbok* 1986, 13-44.

Dix, Gregory 1970: *The Shape of the Liturgy*, Westminster.

Dyrkjøp, J. U. 1979: *Northrop Fryes Litteraturteori*, København.

Dyrkjøp, J. U. 1983: "Magtens og kærlighedens sprog: Nogle teologiske perspektiver i Northrop Fryes forfatterskab." *Jubilæumsbog i anledning af Kredsens 50. årgang*, København, 1-16.

Dölger, F. J. 1930: "Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum." *Antike und Christentum* 2, 161-183.

Eusebius 1908: *Kirchengeschichte*, ed Schwartz, GCS IX, 11:2, Berlin.

Fafner, Jørgen 1982: *Tanke og tale. Den retoriske tradition i Vesteuropa*, København.

Frankl, P. 1962: *Gothic Architecture*, London.

Frye, Northrop 1982: *The Great Code. The Bible and Literature*, London.

Gamber, Klaus,1981: *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraumes*, Regensburg.

Gardner, H. 1971: *Religion and Literature*, London.

Gerken, Alexander 1973: *Theologie der Eucharistie*, München.

Grant, G. C. 1940: "The Elevation of the Host: A Reaction to Twelfth Century Heresy." *Theological Studies* 1, 228-50.

Hager, Helmuth 1962: *Die Anfänge des italienischen Altarbildes*. München.

Hallbäck, G. 1986: "Lignelse – myte – dekonstruktion. Om John Dominic Crossans lignelsesteorier." *Dansk Teologisk Tidsskrift*.

Hamilton, A. C. 1990: *Northrop Frye. Anatomy of his Criticism*, Toronto.

Hauge, Hans 1986: *Dekonstruktiv teologi*, Århus.

Ihm, C. 1960: *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrh. bis zur Mitte des achten Jahrh.*, Wiesbaden.

Jantzen, Hans 1927: "Über den gotischen Kirchenraum." *Freiburger wissenschaftliche Vorträge*, Freiburg.

Jungmann, J. A. 1953: *Liturgie und Kirchenkunst*, (Rektoratsrede), Innsbruck.

Jungmann, J. A. 1962: *Missarum Sollemnia. Eine genetischen Erklärung der römischen Messe*, 1-2, Wien.

Kermode, F. 1977: *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London.

Kitschelt, L. 1938: *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, München.

Klauser, Th. 1957: "Altar." *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 1, Freiburg.

Klauser, Th. 1965: *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn.

Klihm, Hans-Herlmut 1941: *Die bildliche Darstellung des Altars im Mittelalter*, (Diss.), Würzburg.

Kort, W. A. 1975: *Narrative Elements and religious Meaning*, Philadelphia.

Liesenberg, K. 1925: *Der Einfluss der Liturgie auf die frühchristliche Basilika*, (Diss.), Freiburg in Bresgau.

Lubac, Henri de 1959: *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 1-4, Paris.

Lubac, Henri de 1969: *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine Historische Studie*, Einsideln.

Macy, Gary 1984: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Oxford.

McFague, Sallie 1983: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, London.

McFague, Sallie 1987: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, London.

McFague, Sallie 1975: *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia.

Messeboken. Missale Romanum, latin og norsk, 1961, Oslo.

Messebok – sømdager og festdager, 1985, Oslo.

Migne, *Patrologia cursus completus, Ser. Latina*, 1844-88, Paris.

Neill, Stephen 1964: *The Interpretation of the New Testament 1861-1961*, Oxford.

Nørager Pedersen, A. F. 1980: *Prædikenens idéhistorie*, København.

Pedersen, Bertel 1969: "Northrop Frye – mod en kritik uden vegge." *Kritik* 9.

Pinsk, J. 1950: "Sinn und Gestaltung des katholisches Kultraumes." I: O. Söhngen: *Evangelische Kirchenbautagung in Berlin 1948*, Berlin.

PL, jfr. Migne, 1844-88: *Patrologia cursus completus, Ser. Latina*, Paris.

Sauer, J. 1924: *Symbolik des Kirchengebäude und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg.

Sauser, Ekkart 1960: "Symbolik des katholischen Kirkengebäudes." I: Josef A. Jungmann: *Symbolik der Katholischen Kirche*, Stuttgart.

Schneidau, Herbert N. 1976: *Sacred Discontent. The Bible and Western Tradition*, London.

Schumacher, Jan 1986: "Spiritualitet og litteratur." *Tidsskrift for Teologi og Kirke* nr. 3.

Sedlmayr, H. 1948: *Architektur als abbildende Kunst*, Wien.

Sedlmayr, H. 1950: *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich.

Simson, Otto von 1962: *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York.

Sinding-Larsen, Staale 1984: *Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspectives*, Oslo.

Sløk, J. 1981: *Det religiøse sprog*, Viby J.

Smalley, B. 1952: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford.

Smart, A. 1978: *The Dawn of Italian Painting 1250-1400*, Oxford.

Smidt Hansen, Bent 1967: *Eksistensteologi*, København.

Stange, A. 1950: *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Köln.

Sørbø, Jan Inge, "Rekonstruksjon eller dekonstruksjon. Northrop Frye og den store koden." (Upublisert artikkel.)

Tatarkiewitz, Vladislav 1970: *History of Aesthetics. II. Medieval Aesthetics*, The Hague.

Tillich, P. 1959: *Theology of Culture*, New York.

Weckwerth, A 1958: "Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des "Gottesreiches." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69.

Wittgenstein, Ludwig 1971: *Filosofiske undersøgelser*, København.

JOSTEIN BØRTNES

Ikoner og symboler

Jomfruen føder i dag den overnaturlige,
og jorden tilbyr den utilgjengelige en hule.
Engler lovpriser sammen med hyrdene.
Vismenn vandrer sammen med stjernen,
ti oss er født et lite barn, han som er Gud fra evighet.

Jeg synger julekvad,
jeg er så glad så glad!
Min hjertens Jesus hviler
i stall og krybbe trang,
som solen klare smiler
han på sin moders fang.
Han er Frelser min,
han er Frelser min!

DE TO VERSENE OVENFOR er hentet fra to forskjellige juletradisjoner. Verset nederst kjenner vi. Det er begynnelsen på den gamle latinske julesalmen "In dulci jubilo" i Landstads gjendiktning etter Luther. Det øverste verset, derimot, innleder en gresk julehymne skrevet av den store bysantinske hymnedikteren Romanos Melodos, som omkring år 500 kom til Konstantinopel fra sin hjemby Emesa i Syria.

Når jeg stiller hans greske julehymne sammen med vår norske, er det for å vise at selv om evangeliet er felles, er ikke symbolikken i øst og vest identisk. For mens Jesus i den gamle latinske salmen fødes "i stall og krybbe trang", blir han i den greske varianten født i en hule (*spêlaion*).

Så vil kanskje noen undres over betydningen av dette. Blir ikke symbolikken den samme? I det følgende skal jeg forsøke å vise at den ikke blir det, men at den gresk-ortodokse kirke med utgangspunkt i hulemotivet kom til å utvikle en Kristus-symbolikk som er forskjellig fra vår, hvor stallen med krybben er juleevangeliets symbolske sentrum.

Det eldste tekstbelegget for huletradisjonen er det apokryfe Jakobs protevangelium fra omkring år 150, det vil si fra den tiden da den nytestamentlige kanon var iferd med å bli fastlagt. Sammenhengen mellom Jakobs protevangelium og utviklingen av den gresk-ortodokse kirkes hulesymbolikk er nylig blitt undersøkt i en bok av den (øst)tyske teologen Konrad Onasch, som min fremstilling i det følgende bygger på (Onasch 1993: 68-80).

I protevangeliet kommer fødselshulen inn i beretningen der hvor Josef på veien til Betlehem finner en hule hvor Maria kan "skjule sin skam" og føde sitt barn. Han plasserer henne der, går så ut for å finne en jordmor, virrer lenge omkring, og oppdager plutselig at hele skapningen står stille. Så snart underet er over, og alt igjen går som normalt, finner han den han leter etter, "en som nettopp var kommet ned fra fjellet", og tar henne med til hulen:

> Og de gikk til stedet hvor hulen var, og se, en mørk sky overskygget hulen. Og jordmoren sa: "Oppløftet er min sjel idag, for mine øyne har sett underlige ting (*paradoxa*); for frelsen er født for Israel". Og i samme nu forsvant skyen fra hulen, og et stort lys åpenbarte seg i hulen, slik at øynene våre ikke klarte det. Kort etter forsvant lyset. Da viste barnet seg; det kom og tok sin mors bryst. (kap. 18). (Schneemelcher 1991: 433).

Også de vise menn finner veien til hulen: "Og se, stjernen de hadde sett i øst gikk foran dem, inntil de kom til hulen. Og den stod over barnets hode".

Fødselshulen ved Betlehem fikk snart stor betydning for de kristne, som synlig bevis på evangeliefortellingenes historiske sannhetsverdi. Omkring 230 finner vi den for eksempel brukt på denne måten hos den greske kirkefader Origenes, som i sitt

forsvarsskrift mot den pagane filosofen Kelsos fremhever betydningen av at man i Betlehem viser frem hulen hvor Jesus ble født, og krybben hvor han lå (*Kata Kelsou* I: 51). Og hulen er så kjent at den også vises frem til ikke-kristne, for at de skal vite at den Jesus som fødtes her blir æret, tilbedt og dyrket.

I den tiden det her er tale om, var kristendommen enda ikke blitt statsreligion. Den befant seg i konkurranse med andre religioner og kultformer. En stund var fødselshulen stedet for en Thamuz/Adonis-kult. En Hieronymus-tekst Onasch siterer, viser at man fremdeles på slutten av 300-tallet husket hvordan en lund viet denne fruktbarhetsguden var blitt plantet ved hulen hvor en gang Kristus hadde grått som spebarn, men hvor nå Venus gråt over sin elskede:

> Fra Hadrians tid til Konstantins regjering, altså omkring 180 år befant det seg på oppstandelsesplassen et avgudsbilde av Jupiter (simulacrum Jovis), og på korsklippen en marmorstøtte av Venus (statua ex marmore Veneris) som ble tilbedt av hedningene (colebatur). Mennene bak kristenforfølgelsene mente at de ville frata oss troen på oppstandelsen og korset hvis de urenet de hellige stedene (loca sancta) med avgudsbilder. Betlehem, som nå er vårt, og det fornemste sted i verden (augustissimus orbis locus), og som salmedikteren synger om: 'Sannheten er utsprunget av jorden', var omgitt av en skyggende lund viet Thamuz, dvs. Adonis; og i hulen hvor en gang Kristus gråt som barn (Christus parvulus), klaget Venus over sin elskede (Veneris amasius plangebatur) (Onasch 1993: 69).

I det apokryfe Matteusevangeliet fra 500-tallet videreutvikles lysmetaforikken i Jakobs protevangelium i overensstemmelse med lysmystikken i tidens mariologi:

> Maria "trådte inn i den underjordiske hulen hvor det aldri før hadde vært lys og som alltid var mørk, for dagslyset trengte ikke ned til den. Men da Maria trådte inn ble hele hulen fylt av lysglans, og som solen selv bredte lyslynet seg ut". Og dette "guddommelige lys" skinte dag og natt så lenge Maria var i hulen (Onasch 1993: 69).

Når de kanoniske evangeliene ikke overtok hule-tradisjonen, var det, ifølge Onasch, fordi huler som den i Betlehem var omgitt av en atmosfære av ikke-kristne moder- og fruktbarhetskulter. Hule-tradisjonen ble videreført gjennom de ikke-kanoniske, apokryfe evangeliene, som hele tiden supplerte de kanoniske og fylte et informasjonsbehov hos de kristne, som ikke kunne nøye seg med Det nye testamentets knappe beretninger om Kristi levnet. Ved å trekke inn elementer fra den russiske semiotikeren Jurij Lotmans informasjonsteoretisk pregede kulturanalyser, kommer Onasch frem til en for meg ny måte å se forholdet mellom kristen og ikke-kristen kult på. I stedet for å forklare kristen Maria-kult og hule-symbolikken ved hjelp av begreper som "divergens", "konvergens" og "paralleller", reformulerer han problemet innenfor det han kaller "situasjonsmilitante områders dialektikk":

> Hvis vi forstår de senantikk-hellenistiske sol- og fruktbarhetskultene som tekster som manifesterer seg bokstavelig i kultiske tekster (hymner, riter, rettskonvensjoner etc.) og representerer en informasjonshjelp for den enkelte kultdeltaker, vil de tekstene som vi har formidlet her gi følgende bilde: i den tiden det dreier seg om dannet ikke Astarte-Kybele-Thamuz-Adonis-kulten lenger noe avsluttet, avgrenset fenomen, men var allerede integrert i tidens "solare synkretisme". Dette må vi også kunne forutsette i forbindelse med fødselshulen i Betlehem. Den lysmetaforikken vi allerede finner i det andre århundre levner ingen tvil om det. Motivet med en løvoverskygget hule ble i senere Maria-hymner overtatt fra Adonis-kulten, ikke som enkel adapsjon, men som "militant" motinformasjon som gjør krav på en form for "monopol" (Lotman). Idet kristne hymner overtar gamle forestillinger, skaper de samtidig en ny "hemmelig kode" som de andre, ikke-kristne kultdeltakerne ikke klarer å "dechiffrere", fordi de ikke lenger forstår den. Den er bare tilgjengelig ved å ta den besværlige omveien om en ny "tekstforståelse" som impliserer et konsekvent brudd med en forgangen kulturbevissthet – en kulturbevissthet som i sin "naturlige holdning" (seksualitet, livsvitalitet) – møtte klar motstand fra kristendommen, også der hvor den ble negert av en dualistisk verdensanskuelse. Forestillingen om en "løvomkranset hule", med sin flair av kultpromiskuitet og – i hvert fall for moderne mennesker – med sine tvetydigheter, blir "omfunksjonert" gjennom den kompromissløst motsatte forestillingen om Marias jomfruelighet. I betraktning av at Astarte-Kybele også var de fødendes beskytter, hører også den inngående beskrivelsen av jordmoren i "lyshulen" i protevangeliet hjemme her. Teksten om jomfrufødselen er en "desinformerende tekst" i forhold til de gamle fruktbarhetskultene, noe som i protevangeliet kommer til uttrykk i avstraffelsen av jordmoren som ikke ville tro på jomfrufødselen" (Onasch 1993: 71-73).

Onaschs analyse viser hvordan Jesu fødsel i "lyshulen" i brytningen med andre kulters hule-symbolikk får en betydningsdimensjon som kommer i tillegg til dens historisk-topografiske betydning. Denne prosessen blir særlig tydelig på 600-tallet, da Betlehem ble erobret av araberne og ble liggende utenfor Romerrikets grenser. Og da grekerne på 800-tallet intensiverte sin misjon blant slaverne på rikets nordgrense, hadde de utviklet et sakralt billedprogram hvor Jesu fødsel i hulen inngikk som en egen ikon.

I mellomtiden hadde man også opprettet en sammenheng mellom fødselshulen og den hulen som Kristus steg ned i for å overvinne døden og frelse menneskeheten fra dens makt. I overensstemmelse med den typologiske tolkning av Bibelens begivenheter og skikkelser ble fødselshulen oppfattet som en *prefigurasjon* på Kristi offerdød. Nedstigningen til dødsriket slik det på ikonene er fremstilt som en hule under korset på Golgata, er oppfyllelsen av den frelsesgjerning som ligger implisitt i fødselsikonens fremstilling av barnet i krybben.

Helt fra de første bildene blir Maria fremstilt hvilende på et leie, mens Josef sitter for seg selv, hensunket i tanker, og Jesusbarnet, svøpt i lin, ligger i et krybbealter, omgitt av okse og esel. Men mens på de tidligste ikonene alt foregår inne i hulen, flyttes etter hvert de andre skikkelsene, slik at bare Jesusbarnet blir igjen inne sammen med oksen og eselet (Fig. 1, se forside). Over hulen sender stjernen sine stråler ned i hulens mørke. Utenfor ligger Maria på sitt røde leie, ikledd en purpurfarvet kåpe. Sammen med barnet i sine hvite linsvøp i hulens opplyste mørke danner hun bildets sentrum, mens de andre personene grupperer seg omkring dette sentrum i en rekke narrative scener: Nederst i forgrunnen til venstre ser vi en grublende Josef.

Foran ham står en skikkelse som noen ganger fremstiller en hyrde, andre ganger profeten Jesaia. Til høyre i bildets nedre halvdel blir Jesusbarnet vasket av jordmoren og hennes medhjelper. Tre engler jubler høyt oppe over hyrdene i billedfeltet til høyre for hulen, tre andre tilber barnet. I et felt oppe til venstre ser vi de tre vise menn nærme seg hulen til hest.

Plasseringen av Maria parallelliserer hennes skikkelse med hulen. Sammenstillingen skaper en betydningslikhet som gir jomfrufødselen kosmiske dimensjoner. Guds sønn fødes inn i verden og antar menneskelig gestalt, og denne begivenheten involverer både det guddommelige lys ovenfra og jordens dunkle urskjød.

Fødselsikonens symbolske kjerne har det til felles med alle virkelige symboler at den er istand til å generere en uendelighet av betydning. Sammenhengen mellom fødselshulen og gravkammeret, erkjennelsen av at Jesu fremtidige lidelse allerede er nærværende i fremstillingen av hans fødsel, er bare ett eksempel på dette uendelige betydningspotensiale som kjennetegner ethvert virkelig symbol. Samtidig viser ikonen hvordan kristen symbolikk utspringer av det fundamentale paradoks som utgjør selve kjernen i det kristne budskap: at Gud ble menneske for at vi skulle bli guddommeliggjort ved hans seier over døden i døden.

Ikonkunsten nådde Russland sammen med kristendommen – det offisielle kristningsåret er som kjent 988. På dette tidspunkt opplevde det bysantinske sakralmaleri en storartet oppblomstring, etter at ikonenes forsvarere – *ikonodulene* – i 842 endelig seiret over *ikonoklastene*, de som på 700-tallet hadde bekjempet ikonene og villet ha en billedløs kristen kult på linje med Islam og Jødedommen. Da Russland ble kristnet hadde grekerne utviklet en ikon-teologi såvel som et billedprogram som nå med små variasjoner ble reprodusert i alle kirker innenfor den ortodokse verden.

Denne prosessen førte imidlertid til en skjematisering i fremstillingen som først ble overvunnet på 1000-tallet, da man fikk det den greske filosofen og teologen Psellos kalte "besjelet maleri" (*empsuchos grafê*). Denne nye malemåten fikk en særlig betydning for *andaktsbildet*, ikoner beregnet på privat kontem-

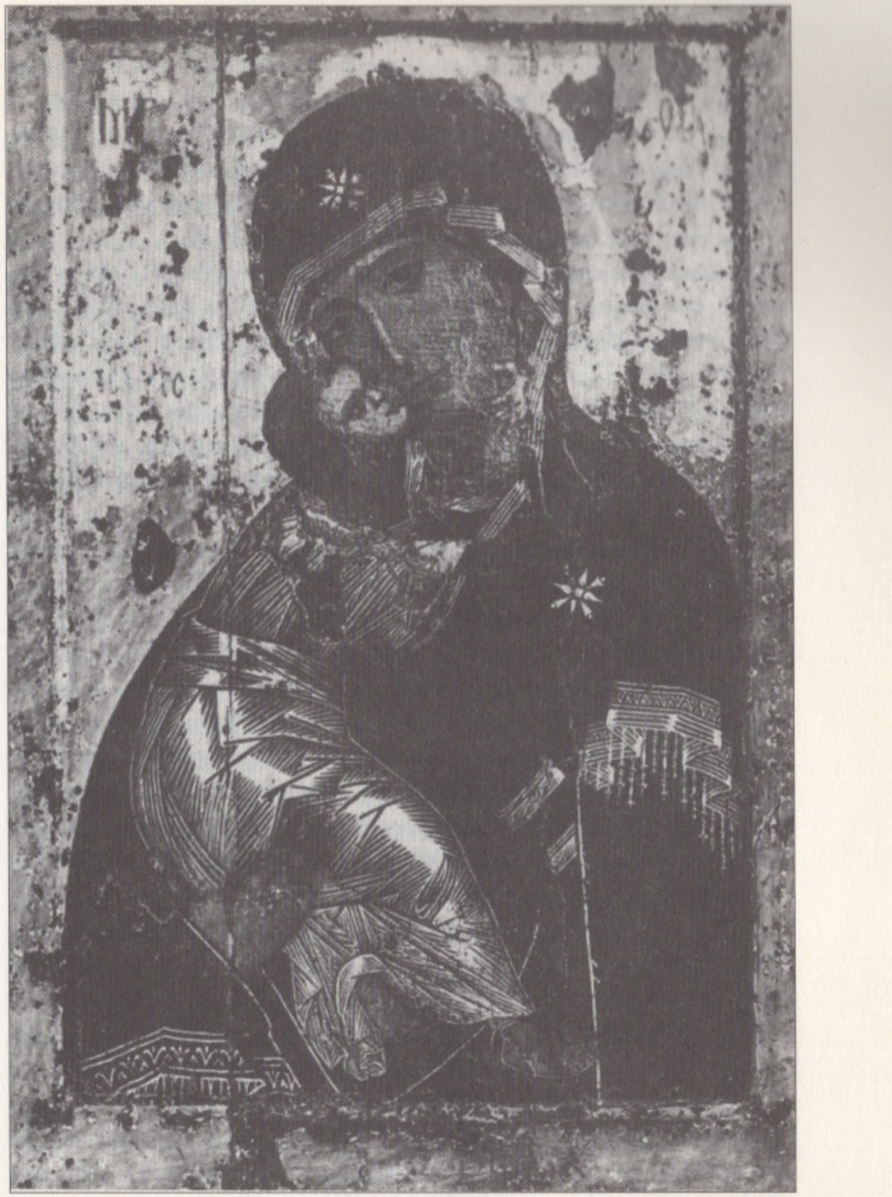


Fig. 2. Guds Moder fra Vladimir, omkring 1100.

plasjon. Ifølge den tyske kunsthistorikeren Hans Belting har begrepet "besjelet maleri" en dobbel mening: for det første forsvarer det maleriet mot den gamle oppfatningen at det kun er en avbildning og dermed står på lavere nivå enn den fysiske natur, et argument vi allerede kjenner hos Platon, og for det andre definerer det ikonmaleriet som talende på samme måte som poesien og ikke minst retorikken er det (Belting 1991: 292).

I andaktsbildet får ikonens paradoksale symbolikk en avgjørende betydning. Vi ser det særlig tydelig i utviklingen av den type gudsmoderfremstillinger som på gresk kalles *Guds Moder Eleousa*, eller Den medlidende Guds Moder. Et mesterverk av denne typen er Guds Moder fra Vladimir, en gresk ikon eller en mesterkopi av en gresk ikon som dateres til omkring 1100, det vil si nettopp til den perioden da maleriets *veltalenhet* blir et hovedtema (Fig. 2, s. 159).

Jesusbarnet smyger seg lekende og kjærlig inntil sin mor, mens hun sorgtungt ser forbi den lille inn i den fremtid som skjuler hans frelsesgjerning. Likesom i fødselsikonen er også her det uforenlige forenet: en jomfru har født et barn, Gud er blitt menneske, en skapning holder sin skaper i armene, fødselen impliserer fysisk død og gjenfødelse til guddommelig liv, og så videre i en uendelighet av paradokser. Inkarnasjonens mysterium er tilstede i bildets fremstilling som en guddommelig virkelighet hinsides all direkte erkjennelse, som i egenskap av urbilde lar seg avbilde i en uendelighet av representasjoner som alle viser tilbake til samme transcendente arketyp.

Denne paradoksale symbolikken tiltalte den intellektuelle eliten i Bysants. Men bildenes symbolske verdi er tilgjengelig også for mindre sofistikerte betraktere. I en tid da alle mødre måtte gå i angst for sine barns død helt fra den stund de ble født, kunne en ikon som Den medlidende Guds Moder tjene som idealmodell for ethvert mor-barn-forhold og gi det en guddommelig dimensjon i overensstemmelse med Inkarnasjonens mysterium: at Gud ble menneske for at menneskene i Kristus skal gjenvinne sin tapte guddommelige natur.

Vi har her å gjøre med århundregamle tankemønstre. Men disse tankemønstrene ble først i etter-ikonoklastisk tid forbundet med ikonkunsten i den ortodokse kirkes billedteologi.

Muligens, sier Belting, fordi ikonene nå var entydig akseptert (Belting 1991: 53).

Ikonenes representasjon av Guds ufattelige vesen i ikonenes paradoksale symbolikk har sitt verbale motstykke i den ortodokse hymnediktningens *antitetiske* retorikk. Den kom tidlig inn i hymnediktningen, og fikk stor betydning for utviklingen av ikonenes "besjelede maleri". Henry Maguire, som har befattet seg spesielt med forholdet mellom billedkunst og retorikk i Bysants, har et helt kapitel om *antitesen* som retorisk figur hos bysantinske forfattere og motsvarende antitetiske mønstre i billedkunsten (Maguire 1991: 53-83).

I flere av Maguires eksempler på retorisk antitese finner vi nettopp paradoksale sammenstillinger av den typen vi har brukt for å beskrive gudsmoderikonene. Grigorios av Nazianz, for eksempel, den store 300-talls teologen, har i sin tredje teologiske tale en katalog av retoriske antiteser som går over to trykte sider, og som Maguire siterer følgende passasje fra: "Han lå i en krybbe, men han ble lovprist av engler, åpenbart av en stjerne og tilbedt av vise menn … Han var sulten, men mettet tusener … Han var sliten, men han er hvile for de slitne og de som har tungt å bære … Han har vist svakhet og er blitt såret, men han helbreder all sykdom og all svakhet … Han dør, men gir liv, og med døden tilintetgjør han døden" (Maguire 1991: 53).

Det er denne retorikken som også preger julehymnen til Romanos Melodos, både i innledningsverset slik vi har sitert det og i resten av hymnen. Og vi finner paradoksene igjen i Hjalmar Gullbergs gjendiktning:

> En jungfru föder i denna dag
> den Översinnlige.
> Och jorden bjuder ett stall till behag
> för den Oupphinnlige.
> Änglar och herdar höja hans lov
> med jubelljud.
> Vismän med stjärnan bilda hans hov
> i kungaskrud.
> Ty oss är givit i denna dag
> ett nyfött barn, av evighet Gud.[1]

Den avgjørende forskjellen mellom denne versjonen og min egen skapes med det lille ordet "stall", som Gullberg har valgt i stedet for det greske *spêlaion*, hos meg oversatt direkte med "hule". Med denne endringen har Gullberg i virkeligheten transponert Romanos' julehymne over fra én kulturkontekst til en annen og fullstendig endret hymnens symbolikk. For nå kan vi ikke lenger stille den lysende stjernen og hulens mørke sammen i et paradoks, like lite som vi kan opprette den symbolske parallellen mellom hulen og Guds Moders skjød, mellom fødselshulen og dødens mørke dyp, og alle de andre betydningene som sammenstillingen "hule – Guds Moder" genererer i østkirkenes symbolske fantasi.

Ennvidere ser vi både i Romanos' hymne og i den russiske fødselsikonen hvordan hovedmotivene i evangelienes fortelling er fremstilt som adskilte scener. Hymnens "Engler lovpriser sammen med hyrdene. Vismenn vandrer sammen med stjernen" tilsvarer ikonens fremstilling av de samme motivene i bildets randsone, hvor de danner en fortellende syklus omkring det symbolske sentrum.

Hos Gullberg er dette blitt annerledes. Riktignok hører vi også her englenes og hyrdenes lovprisning. Også her ser vi vismennene. Men de er ikke lenger på vandring. De hellige tre konger vi kjenner så godt fra Vestens malerkunst danner et hoff omkring Jesusbarnet og Guds Moder i stallen.

Også hos Gullberg er det kristne paradoks bevart som symbolsk sentrum. Men det khtoniske element, sammenhengen mellom hulen som jordens urskjød og Guds Moders skjød er blitt borte. Hovedvekten er forskjøvet i retning av en symbolikk hvis kjerne er stallen med Jesusbarnet og Guds Moder omgitt av tilbedende konger. Den symbolikk som denne sammenstillingen genererer vil primært utvikle seg innenfor sosiale parametre, som en *Umwertung aller Werte* i lys av Inkarnasjonens mysterium.

LITTERATUR:

Belting, Hans 1991: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München.

Gullberg, Hjalmar 1994: *Romanos Julhymn Ett nyfött barn, av evighet Gud*, tolkning och innledning ved H.G., Skellefteå.

Maguire, Henry 1991: *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, New Jersey.

Onasch, Konrad 1993: *Lichtöhle und Sternenhaus: Licht und Materie im spätantik-christlichen und frühbyzantinischen Sakralbau*, Dresden.

Schneemelcher, Wilhelm (ed.) 1991: *New Testament Apocrypha*. Engl. transl. by R. McL. Wilson, I, Cambridge.

NOTER:

1 Sitert fra *Romanos Julhymn Ett nyfött barn, av evighet Gud*, Gullberg (1994).